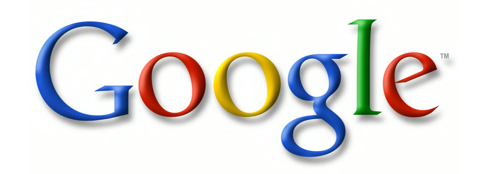
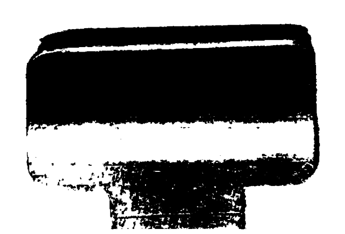



B
1658
A5G4
UC-NRLF
$B 44 990
YC 31307



Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf August Comte und Friedr. Alb. Lange.

Inaugural-Dissertation,

der

hohen philosophischen Facultät der Universität Greifswald

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

nebst den beigefügten Thesen

Mittwoch, den 30. Juli 1902, mittags 12 Uhr

öffentlich verteidigt

von

Wilhelm Genz

aus Franzburg i. Pommern.

Opponenten:

Herr cand. phil. **Lüder**
Herr stud. phil. **Warfelmann**.



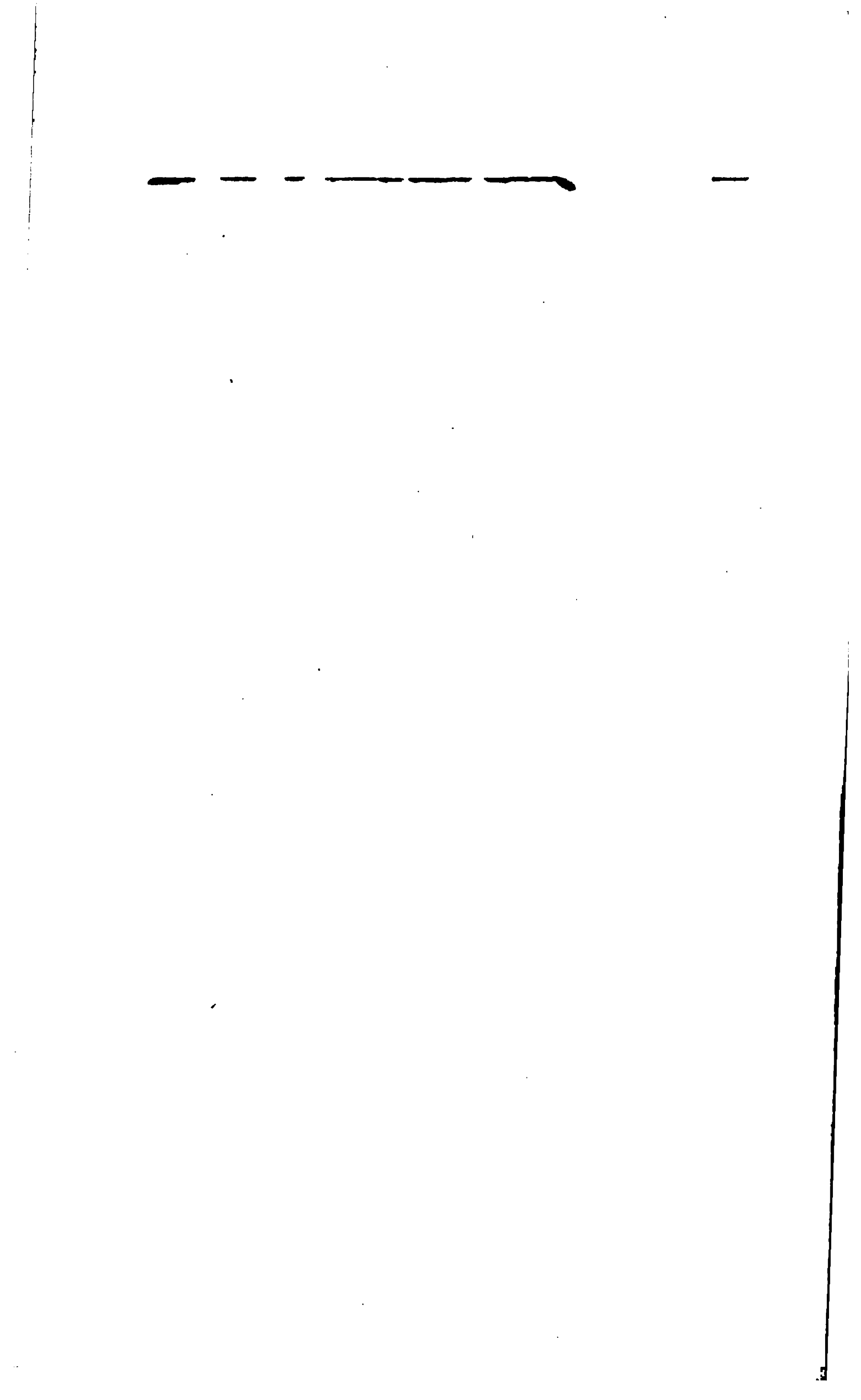
Greifswald
1902.

Buchdruckerei H. Fleischmann, Breslau.

Seiner lieben Mutter

und

dem Andenken seines Vaters.



Inhaltsangabe

Der Franzose August Comte, den die Geschichte der Philosophie den Vater des Positivismus nennt, hat dadurch, dass er das Absolute unerbittlich aus dem Bereiche unserer Erkenntnis ausscheidet, den Grund zu dem gelegt, was man heute in England „Agnostizismus“ nennt. So Littré, ein Schüler Comtes in der „Philosophie positive“ XVII, 453. Und, in der That, Agnostizismus und Positivismus stehen, wenn sie auch nicht genau dasselbe bedeuten, in sehr naher Verwandtschaft zu einander.

Die Bezeichnung „Agnostic“ tritt uns zum ersten Male im Jahre 1869[1]), in dem Gründungsjahre der „Metaphysical Society in London[2]), die sich aus hervorragenden Vertretern der verschiedensten Geistesrichtungen zusammensetzte, entgegen. Einer der bedeutendsten Mitglieder dieser Gesellschaft war Thomas Henry Huxley. Aber während die übrigen zumeist eine gewisse „gnosis“ erlangt und mehr oder weniger glücklich das „problem of existence“ gelöst zu haben meinten, war er der Ueberzeugung, dass dieses Problem unlöslich sei. Um nun auch für sich und seine Anhänger eine Bezeichnung zu haben, sagt er: „I took thought, and invented what I conceived to be appropriate title of „agnostic.“ It came into my head as sugges tively antithetic to the „gnostic“ of Church history, who professed to know to much about the very things of which I was

---

[1]) **Leonhard Huxley: Life and Letters of Thomas H. Huxley London 1900. I. 318 f.**

[2]) **ibid. I. 313.**

ignorant [1]." Aber schon lange vor 1869 war dies Huxley's Meinung. In einem Briefe an Mr. Kingsley aus dem Jahre 1860 schreibt er: „The longer I live, the more obvious it is to me that the most sacred act of a man's life is to say and to feel „I believe such and such to be true"; wie er in der Anatomie und Physiologie dem nicht Glauben schenken könne, was nicht auf genügender Klarheit beruhe, so könne er auch nicht annehmen, dass die grossen Mysterien der Existenz sich auf eine andere Weise erklären lassen [2]. „Agnosticism is not a creed, but a method, the essence of which lies in the rigorous application of a single principle: Positively the principle may be expressed: In matters of the intellect, follow your reason as far as it will take you, without regard to any other consideration. And negatively: In matters of the intellect, do not pretend that conclusions are certain which are not demonstrated or demonstrable. That I take to be the agnostic faith [3]."

Agnostizismus besteht also nach Huxley in der Methode exakter Wissenschaft: nur was bewiesen und beweisbar kann Gegenstand der agnostischen Philosophie sein.

Zu den Agnostikern zählte sich auch Darwin. Im Jahre 1879 schreibt er an Mr. J. Fordyce: „Ich glaube im allgemeinen (und desto mehr je älter ich werde), aber nicht immer, dass Agnostiker die korrekteste Bezeichnung für meinen Seelenzustand sein würde"; denn „das Geheimnis des Anfangs aller Dinge ist für uns unlösbar [4]."

Agnostiker, so hören wir ferner von Mr. Leslie Stephen in der „Apologie eines Agnostikers" [5], ist derjenige, der behauptet, dass die Sphäre der menschlichen Erkenntnis be-

---

[1]) Thomas H. Huxley: Essays Upon Some Controverted Questions. London 1892. 356.

[2]) Leonard Huxley: Life and Letters I. 217.

[3]) Thomas Huxley: Essays . . . 362.

[4]) Francis Darwin: Leben und Briefe Charles Darwins. Deutsch von V. Carus. Stuttgart 1887. Bd. I 281 und 290.

[5]) Fortnightly Review, June 1876 840.

grenzt ist; er behauptet ausserdem, dass diese Grenzen derart sind, dass sie wenigstens das ausschliessen, was Mr. Lewes sehr glücklich metempirische Kenntnis nennt; aber der Agnostiker geht noch weiter, er behauptet, im Gegensatz zu den Theologen, dass die Theologie selbst in die versagte Sphäre eingeschlossen ist.

Mit dieser Erklärung des Begriffes „Agnostiker" erklärt sich auch der Positivist Littré völlig einverstanden: Combien de fois n'ai-je pas répeté: nous ne sommes pas athées, mais nous ne sommes pas déistes et expliqué qu'entre ces deux propositions qui semblent s'exclure, il existe un moyen terme qui est celui de l'incapacité de l'esprit humain à connaître aucune cause, première ou finale, à donner son assentiment à la transcendance soit théologique, soit métaphysique, en un mot le moyen terme que M. Leslie Stephen nomme ici agnosticisme[1]).

Dennoch aber will sich der Positivismus — und dasselbe gilt auch vom Agnostizismus — durchaus nicht mit dem Skeptizismus identifizieren lassen; denn, sagt Littré: „Le scepticisme met tout en doute; la philosophie positive met en doute ce qui est au-delà de l'expérience, mais affirme tout ce qui est en deçà de l'expérience[2]).

Ueber das Verhältnis des Positivismus zum Agnostizismus spricht sich Littré auch noch an einer andern Stelle, in der Vorrede zur vierten Auflage von Comtes „Cours de Philosophie positive" Seite LXIII aus. Er nennt den englischen Agnostizismus „notre cousine germaine" und sagt: Diese Philosophie kennt für das Uebernatürliche und Absolute nicht mehr Schonung als wir und hält sich gleich uns in dem Bereiche des Relativen und Erfahrungsmässigen, unterscheidet sich aber vom Positivismus dadurch, dass er die Philosophie nicht auf der Hierarchie der Wissenschaften, sondern auf der Psychologie aufbaut.

---

[1]) Littré: La Philosophie positive XVII. 452.
[2]) ibid. 454.

Der Hauptvertreter des Agnostizismus in England ist Herbert Spencer, der in seiner „synthetischen Philosophie“ ein auf dem Entwickelungsbegriffe basierendes, allumfassendes philosophisches System aufzubauen versucht hat.

Um aber in das Wesen des Agnostizismus einen tieferen Einblick zu gewinnen, wollen wir der Darstellung der agnostischen Lehre Spencers die geistesverwandten Ideen Comtes voranschicken und die geistesverwandten Ideen Friedrich Albert Langes folgen lassen, Comtes, der die Frage nach dem Absoluten grundsätzlich von der Tagesordnung seiner Philosophie absetzt, ohne sie aber zu negieren, und Langes, der Metaphysik wie Religion für Begriffsdichtung ausgiebt, sie aber aus praktischen Gründen gelten lässt.

A.

I. Der Agnostizismus im Systeme Comtes.

Die positive Philosophie erklärt mit Bacon für die einzig wahre Grundlage aller Spekulation des faits appréciables à notre organisme, Thatsachen, die unserm Organismus zugänglich sind, d. h. des faits observes, beobachtete Thatsachen. Cours[1]) VI. 599 f., I. 12. Selbst a priori-Schlüsse, die Comte keineswegs in Abrede stellt, müssen sich schliesslich und letztlich auf irgend eine einfache Beobachtung stützen. VI. 618.

Gleichwohl will der Positivismus einen prinzipiellen Gegensatz zum „Empirismus“ bilden. Wissenschaft besteht für ihn nicht in einer blossen Anhäufung von Thatsachen, sondern in der Verbindung von Thatsachen zu Gesetzen VI. 600. Denn isolierte und rein empirische Beobachtungen sind nutzlos und unsicher; wissenschaftlichen Wert erhalten sie erst dann, wenn sie sich, wenigstens hypothetisch, an ein Gesetz knüpfen lassen. IV. 300. Für die Auffindung

---

[1]) Cours de philosophie positive par Auguste Comte. IV éd. VI. vol. Paris 1877.

dieser Gesetze, denen alle Vorgänge, die organischen wie die unorganischen, die physischen wie die moralischen, die des einzelnen wie die der Gesellschaft unterworfen sind VI 607, giebt es zwei Möglichkeiten, je nachdem das Verhältnis der zu verbindenden Thatsachen das der Koexistenz oder das der Succession ist I. 9. Im ersten Falle, bei gleichförmig und gleichzeitig auftretenden Erscheinungen bei der Frage nach der Existenz, giebt die positive Philosophie eine statische, im zweiten Falle, bei zeitlich sich folgenden Vorgängen, bei der Frage nach der Thätigkeit, eine dynamische Erklärung. VI. 612.

„Nos explications positives se réduisent constamment en effet à lier entre eux les divers phénomènes, tantôt comme semblables, tantôt comme successifs sans que nous puissions d'ailleurs rien constater réellement à cet égard au delà du fait invariable d'une telle similitude ou d'une telle succession, dont la source et le mode doivent rester à jamais impénétrables. VI. 611.

Somit setzt sich der Positivismus auch in prinzipiellen Gegensatz zum „Mystizismus." Er verficht die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis und verzichtet darauf, über Ursprung und Bestimmung der Welt nachzusinnen sowie das Wesen der Dinge, Zweck und Weise ihrer Hervorbringung zu erforschen. I. 9. 17. Uebernatürliche Wesen — Gottheiten — sowie abstrakte Begriffe — Natur oder Kräfte III 454 — sind nichts als eitle Ausgeburten der menschlichen Einbildung, Hirngespinste, Chimären. V. 80.

Die positive Philosophie begnügt sich daher, die Gesetze, die die Erscheinungen beherrschen, das „comment" zu untersuchen und die Frage nach dem „pourquoi" unbeantwortet zu lassen. Syst.[1]) I. 47.

Jede Klasse von Erscheinungen hat ihre eigenen Gesetze, und es ist die Aufgabe der positiven Wissenschaft, die Zahl dieser Gesetze möglichst zu reduzieren, Cours I. 10, wenn sich auch nie eine solche Vollkommenheit des Wissens erreichen lassen wird, alle Vorgänge ohne Ausnahme, als

[1]) Comte, Système de politique positive. 1851—54.

die Wirkungen eines einzigen obersten Prinzips (— höchstens etwa der Gravitation —) zu erklären. I. 10.

Das Studium und die Kenntnis der Gesetze der Erscheinungen, der Aehnlichkeit und Zeitfolge, befähigt uns nun, durch Analogieschluss künftige Vorgänge als notwendige Folgen phänomenaler Ursachen vorherzusagen und so ihre Entwickelung zu beeinflussen: voir pour prévoir! VI. 618, ganz im Sinne Leibniz; — La monadologie § 22 — dass die Gegenwart die Vergangenheit in sich schliesst und mit der Zukunft schwanger ist.

Das positive Stadium der Philosophie kennzeichnet das Mannesalter der menschlichen Intelligenz; es bedurfte aber einer langen, sehr langen Vorbereitungszeit — des theologischen und metaphysischen Stadiums —, bis der menschliche Geist die Relativität seiner Erkenntnis einsah und seine Forschung auf die gesetzmässige Wirklichkeit beschränkte. I 12.

Das erste Stadium in der gesamten Entwicklung der menschlichen Erkenntnis ist das theologische oder fiktive, das zweite das metaphysische oder abstrakte, das dritte das positive und einzig wahrhaft wissenschaftliche; das erste ist stets provisorisch, das zweite transitorisch, das dritte allein definitiv. Jeder ist in seiner Kindheit „Theologe“, in der Jugend „Metaphysiker“, im Mannesalter „Physiker“. Cours I. 8. 9. 11. Cat.[1]) 153.

Im theologischen Stadium richtet der menschliche Geist seine Forschung wesentlich auf die innerste Natur der Dinge, auf die ersten Ursachen und letzten Zwecke, — auf absolute Erkenntnis. Die Erscheinungen werden als Erscheinungen direkter Thätigkeit mehr oder minder zahlreicher übernatürlicher, intelligenter, persönlicher Wesen vorgestellt. Cours I. 9.

Immer und überall hat die erste Geistesherrschaft der Menschheit mit dem reinen Fetischmus begonnen, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, alle Körper, die natürlichen wie die künstlichen, als mit einem dem menschlichen Leben

---

[1]) Comte, Catéchisme positiviste II. éd. Paris 1874. I. éd. 1852.

wesentlich analogen Leben versehen aufzufassen. V. 26. Von diesem Kindheitsstadium des menschlichen Geistes, in dem noch nicht die geringste Spur einer Beobachtung der Naturgesetze zu finden ist V. 49, geht der Fetischmus durch seine höchste Stufe, die der Astrolatrie V. 29 allmählich in in den Polytheismus über V. 65.

Dieser ist der „principal état théologique de l'humanité" V. 84 und hat seiner Lebenskraft und Bedeutung zufolge länger bestanden als irgend eine andere religiöse Phase V. 85. „La matière est inerte;" die Phänomene werden ihres unmittelbaren geistigen Lebens beraubt, einer Menge freiwirkender Wesen (volontés) untergeordnet, die ihrerseits später als einer beschränkten Anzahl konstanter Gesetze unterworfen aufgefasst werden. V. 93. Durch eine immer fortschreitende Reduzierung der Zahl dieser Wesen bis zur schliesslichen Annahme eines Fatums (destin, Fatalité V. 92) wird das polytheistische System untergraben und durch das monotheistische ersetzt.

Der Monotheismus, die höchste Form der theologischen Denkart, die an die Stelle der mannigfachen Wirksamkeit zahlreicher, von einander unabhängiger Götter bezw. an die Stelle des Fatums die providentielle Thätigkeit eines einzigen Wesens setzt I 10, führt das theologische Stadium seinem Untergange zu. Vorbereitet war dieser Verfall durch die historische Scheidung der gesamten menschlichen Grundauffassung in Natur- und Moralphilosophie; jene für die anorganische Welt, diese für das moralische und sociale Leben der Menschen. V. 334. In diesem destruktiven Antagonismus triumphiert die Naturphilosophie vermöge des immer mehr hervortretenden metaphysischen Elementes über die Moralphilosophie und bereitet so auf die Ankunft des positiven Geistes, auf das definitive Stadium vor. V. 338.

Das metaphysische Stadium ist im Grunde nur eine einfache Modifikation des theologischen Stadiums. In ihm werden die konkreten übernatürlichen Wesen durch abstrakte Gewalten, wahrhafte, den Dingen der Welt selbst innewohnende Wesenheiten ersetzt, die für fähig gehalten werden, alle

beobachteten Erscheinungen durch sich selbst zu verursachen. I. 9. Analog dem theologischen Systeme liegt der Abschluss des metaphysischen in dem Zusammenfassen dieser verschiedenen Entitäten in eine allgemeine Entität, die Natur, die nunmehr also als die Quelle der Erscheinungen gilt. I. 10.

Das positive Stadium ist bereits genügend charakterisiert, es verwirft eine transcendente Ursache der Erscheinungen und beschränkt sich prinzipiell auf Beobachtung und Erfahrung: das Uebergewicht der Beobachtung über die Phantasie ist seine wichtigste Eigenschaft. VI. 618.

Dies ist in grossen Zügen das Gesetz von den drei Stadien, das für die geistige Entwicklung des einzelnen wie des gesamten Menschengeschlechts gelten soll. Wie Spencer durch den Grundgedanken der Entwicklung, den er zum allgemein gültigen Weltprinzip erhebt, die natürliche wie die sittliche Welt zu erklären versucht, so meint Comte, dass wenigstens das sociale, moralische und religiöse Leben des Menschen in diesem 1822 von ihm entdeckten „sociologischen Fundamentalgesetze“ eine ausreichende Erklärung finde. VI. 9. Damit sei auch der Grund gelegt für durchgreifende Reformen auf allen Gebieten des menschlichen Lebens.

Die grosse politische und sociale Krisis der Gesellschaft von heute wird vorüber sein, wenn die Anarchie auf intellektuellem Gebiete, die tiefe Spaltung, die bezüglich aller Grundwahrheiten herrscht, und das absolute Recht der freien Kritik IV. 91 ein Ende hat, wenn eine „réunion des esprits dans une même communion de principes“ stattgefunden, mit einem Worte, wenn in dem Durcheinander der schlechthin unvereinbaren Philosophie, der theologischen, der metaphysischen und der positiven, die positive Philosophie einen endgültigen Sieg davon getragen hat. I. 41.

Die Basis der positiven Philosophie ist das positive Wissen, ihre Methode die objektive, von der Welt zum Menschen aufsteigende, ihr Zweck die Wiedergeburt der Gesellschaft, ihr Lehrgebäude die Hierarchie der Wissenschaften. Dieser Wissenschaften, deren jede folgende nach Methode und Lehrinhalt alle vorhergehenden voraussetzt, nennt Comte

sechs: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie oder Biologie, sociale Physik oder Sociologie. I. 75.

Das Hauptgewicht legt Comte auf die Sociologie; denn die Wiedergeburt der Gesellschaft ist das Ziel, das sein ganzes Denken und Streben bestimmt. Aber im Gegensatze zu den Metaphysikern, die die Lehre vom menschlichen Geiste und von der menschlichen Gesellschaft dem anatomisch-physiologischen Studium des Menschen vorziehen, verlegt er den Ausgangspunkt der Sociologie in die Biologie III. 258. Der Mensch ist in seinem ganzen Wesen, in Denken, Fühlen, Wollen, abhängig von der äusseren Umgebung — dem socialen milieu — und seinem Organismus. 317. Darum müssen sowohl die Gesetze des Lebens und des Organismus als auch die sociale Gesamtentwickelung der Menschheit studiert, d. h. der positive Geist in das Ganze der socialen Lehre, in die sociale Statik wie in die sociale Dynamik, eingeführt werden. III. 331. IV. 365. Nur so wird man eine wahre Theorie der menschlichen Gesellschaft bilden können, die sich bewusst ist, dass der sociale Fortschritt wesentlich auf dem Tode beruht, d. h. auf dem Ablöser einer Generation durch eine lebenskräftigere und entwickelungsfähigere. IV. 450.

Comte's Gesellschaftslehre findet eine kurze, charakteristische Zusammenfassung in dem Motto seiner kleinen Schrift vom Jahre 1844 „Discours sur l'esprit positif“:

„Réorganiser, sans Dieu ni roi,
Par le culte systématique de l'Humanité“.

Später, in seiner zweiten philosophischen Periode fügt Comte noch eine siebente Grundwissenschaft die Moral oder Anthropologie hinzu, und nennt sie sogar die Wissenschaft par excellence, da sie zugleich die nützlichste und vollständigste sei. Cat. 173. „Vivre pour autrui“, das ist die moralische Forderung des Positivismus, durch die er sich sogar über das im letzten Grunde „egoistische“ Christentum erheben will. Cat. 49. 29. Syst. I. 445.

In der Aufzählung der Grundwissenschaften vermissen wir hier ausser der Logik vor allem die Psychologie. Wir müssen daher einen Augenblick verweilen, weil die Auf-

fassung von dem menschlichen Geiste in jeder Philosophie einen bestimmenden Einfluss auf den gesamten Gedankenaufbau ausübt.

Der Mensch im eigentlichen Sinne, das Individuum, ist für Comte sowohl statisch als dynamisch eine Abstraktion; thatsächliche Existenz, besonders in intellektueller und moralischer Beziehung, hat nur die Menschheit. VI 590. Daher kann die Psychologie keine selbständige Wissenschaft, sondern nur ein Teil der Biologie und Sociologie sein. Dem Menschen fehlt vor allen Dingen die Möglichkeit der inneren Selbstbeobachtung: „l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. L'indivi du pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandisque l'autre regarderait raisonner. Wohl aber kann der Mensch sich in seinen Leidenschaften beobachten, äusserlich, weil die Organe, die der Sitz der Leidenschaft sind, von den Organen, die die Beobachtung verrichten, getrennt sind. Die moralischen und intellektuellen Phänomene gehören in die animalische Physiologie. Zwischen Tier und Mensch besteht kein Unterschied, die Einheit des Ich ist wie die Seele der theologischen Philosophie eine Illusion. III 533. 544.

Theologisches Stadium — überwundener Standpunkt! Dennoch sagt Comte Syst. IV. 530: „La seconde moitié de ma carrière devait transformer la philosophie en religion, comme la première avait changé la science en philosophie". Offenbar ein Widerspruch! Aber doch nur ein scheinbarer; das erhellt, wenn man genauer untersucht, welchen Begriff Comte mit dem Worte „Religion" verbindet.

So viel ist zunächst klar, dass er in seiner „mystisch-sentimentalen" Periode den objektiven Standpunkt mit dem subjektiven verbindet, das Hauptgewicht nunmehr auf das Gefühlsleben des Menschen legt — l'homme devient de plus en plus religieux Syst. III. 10 — und die Welt vom Gesichtspunkte des Menschen aus betrachtet. Es gründet sogar eine neue Religion und — wird Hoherpriester derselben.



Die neue Religion erhebt den Anspruch, die Religion aller Religionen zu sein. Denn so unvereinbar auch die verschiedenen Glaubensrichtungen erscheinen, sie werden durch den Positivismus, der eine jede Glaubensform als den jeweiligen Ausdruck der Entwicklung des menschlichen Geistes fasst und würdigt, wesentlich kombiniert. Also: Il n'existe, au fond, qu'une seule religion à la fois universelle et définitive, vers laquelle tendirent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires, autant que le comportaient les situations correspondantes. Cat. 43.

Diese Religion ist „der Zustand völliger — physischer wie moralischer — Harmonie in der menschlichen Existenz, in der kollektiven wie in der individuellen; sie ist der normale Konsensus der Seele. Syst. II. 8. Cat. 44.

Herz und Geist haben Anteil an der Bildung der Religion, jenes durch ein Gefühl, dem sich die Gedanken in ihrer Mannigfaltigkeit unterordnen können — car nos actions et nos pensées sont toujours dirigées par nos affections Cat. 46 —, dieser durch die Intelligenz, die uns der Aussenwelt gegenüber eine höhere Macht erkennen lässt, der wir, selbst wenn wir auf sie einwirken können, stets unterworfen sind. Cat. 46. Liebe und Glaube, mit andern Worten, das sind die beiden Fundamentalbedingungen der Religion; die Liebe aber, als das eigentlich einigende Prinzip hat das Uebergewicht über den Glauben, 65, der die gesamte Ordnung der Welt und Gesellschaft erfassen muss, damit der Mensch seine Beziehungen zu ihnen bestimmen kann. 51.

Wesen und Aufgabe der Religion besteht daher einerseits darin, das Innere des Menschen durch die Liebe zu einen, andrerseits darin, den Menschen durch den Glauben mit der Aussenwelt zu verbinden — entsprechend der etymologischen Bedeutung des Wortes Religion: „lier le dedans par l'amour et relier au dehors par la foi.“ 46.

Telle est l'issue finale du grand dualisme positif entre l'organisme et le milieu, ou plutôt entre l'homme et le monde, ou mieux encore, entre l'humanité et la terre. Syst. II. 18.

Das Centrum der positiven Religion ist nun nicht Gott, sondern die Menschheit, die mit dem „Grossen Fetisch“ der Erde, aus der sie entspringt, und der „grossen Mitte“, d. h. dem Weltenraume, in dem die Erde existiert, die „religiöse Trinität“ bildet. IV. 38. Syst. I. 329. Cat. 378. Diese Menschheit ist das Grand-Etre, um das sich alles dreht; unsere individuelle und kollektive Existenz: unsere Betrachtungen, um es zu erkennen, unsere Gefühle, um es zu lieben, unsere Handlungen, um ihm zu dienen. Syst. I. 330. Cat. 57.

Dreierlei, entsprechend diesem Fühlen, Denken, und Handeln, muss demnach die Religion in sich schliessen, le culte, le dogme, le régime, Poesie, Philosophie und Politik, doch so, dass in jedem Falle die Moral dominiert als die, die uns leitet bei unserm Streben zum Schönen, Wahren und Guten. Cat. 60. Dreierlei spricht daher auch die Devise, die „geheiligte Formel“ des Positivismus aus: „L'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but. 57.

So wird sich denn auch das Grand-Etre-Suprême vervollkommnen, das uns, wenn unser objektives, physisches Leben ein Ende hat, ein subjektives Fortdauern, eine Unsterblichkeit im treuen Gedächtnis der Nachwelt sichert. Syst. II. 60.

II. Der Agnostizismus im Systeme Herbert Spencers.

Herbert Spencer eröffnet sein „System of synthetic Philosophy[1])“ mit einer erkenntnistheoretischen Untersuchung über das Unerkennbare, „the Unknowable“, und beginnt diese mit einer Erörterung über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Er versucht darzuthun, dass in seinem „Agnostizismus“ d. h. in dem Religion und Wissenschaft gemein-

---

[1]) Herbert Spencer, System der synthetischen Philosophie. Deutsch von Vetter. XI. Bände. 1875 ff.

samen Glauben an das hinter der Erscheinungswelt liegende Absolute, das nicht nur das menschliche Wissen, sondern auch das menschliche Begreifen übersteige, die einzig mögliche Versöhnung von Wissenschaft und Religion gegeben sei.

Der Gang seiner Argumentation, von dem Satz ausgehend, dass auch im Irrtum ein Geist der Wahrheit steckt, ist folgender.

Von allen Gegensätzen in den Ansichten ist der älteste, verbreiteste, tiefste und wichtigste derjenige zwischen Religion und Wissenschaft. Dass aber der schon Jahrhundertelang währende Streit zwischen diesen beiden bisher noch zu keinem befriedigenden Resultate geführt hat, liegt daran, dass die Parteien einseitig vorgegangen sind, dass sie es so gemacht haben wie jene Ritter, die sich um die Farbe eines Schildes schlagen, von denen aber keiner mehr als eine Seite gesehen hat. Ist aber erst diese Einseitigkeit überwunden, dann lässt sich eine Versöhnung erhoffen. Wenn wir die Wissenschaft mit einem organisierten Bau von Wahrheiten, der immer höher wächst und immer vollständiger von Irrtümern sich reinigt, vergleichen, so darf auch andrerseits mit Sicherheit angenommen werden, dass, wie verschieden auch die Formen des religiösen Glaubens sind und wie unendlich viel Falsches ihnen auch anhaftet, sie alle eine gemeinsame Grundlage in irgend einer letzten Thatsache, in irgend einer ewigen Wahrheit besitzen. Haben nun Religion und Wissenschaft in der Wirklichkeit der Dinge ihre Wurzel, so muss zwischen ihnen auch eine fundamentale Harmonie bestehen; es kann nicht zwei Arten von Wahrheiten geben, die in absolutem und immer währendem Gegensatze zu einander stehen: Die Religion ist nicht von Gott und die Wissenschaft vom Teufel. Beide bilden je ein Zweiteil eines grossen Ganzen.

Aber wie lässt sich bei gegenseitiger gerechter Anerkennung des Wahrheitsgehaltes, den Religion und Wissenschaft haben, dieser Wahrheitsgehalt finden, wie lässt sich eine ein für allemal gültige Versöhnung zwischen ihnen herbeiführen? —

Wir müssen eine Grundwahrheit entdecken, die Religion und Wissenschaft mit völliger Aufrichtigkeit, ohne irgend einen geistigen Hinterhalt bekennen können und in der sie in eins verschmelzen, wir müssen, mit andern Worten, Religion und Wissenschaft zu einer höheren Synthese nach der Methode vereinigen: (§ 2) „alle Ansichten von derselben Gattung zu vergleichen, seine mannigfaltigen und konkreten Elemente, in denen solche Ansichten sich widersprechen, da sie sich gegenseitig mehr oder weniger aufheben, auf die Seite zu schaffen; zu beobachten, was nach Beseitigung der gegensätzlichen Bestandteile übrig bleibt, und für diesen übrig bleibenden Faktor einen abstrakten Ausdruck zu finden, der sich in allen seinen auseinandergehenden Abänderungen als der richtige bewährt.

Auf diese Weise werden Religion und Wissenschaft in irgend einem gründlich abstrakten Satze ihren gemeinsamen Boden erblicken können, nicht aber in irgend einem Dogma, oder irgend einer sonstigen Glaubensmeinung, die die Wissenschaft nicht anerkennen kann, da sie ausserhalb ihrer Sphäre liegt. Wir sehen hieraus, dass — schon nach einfacher Analogie zu schliessen — nicht allein die in der Religion enthaltene Grundwahrheit jenes möglichst abstrakte Element sein muss, das alle ihre verschiedenen Formen durchdringt, sondern auch, dass dies möglichst abstrakte Element wahrscheinlich das einzige ist, worin Religion und Wissenschaft überhaupt übereinstimmen.

Zu demselben Resultate gelangt man, wenn man von der anderen Seite an die Frage herangeht und untersucht, welche wissenschaftliche Wahrheit, Wissenschaft und Religion vereinigen kann. Es leuchtet von selbst ein, dass wie die Wissenschaft von speziell religiösen Doktrinen keine Notiz nehmen kann, so auch nicht die Religion von speziell wissenschaftlichen. Die beiden gemeinsame Grundwahrheit kann daher keinem besonderen Wissenschaftszweige angehören, sie kann auch keine Verallgemeinerung der Erscheinungen des Raumes, der Zeit, des Stoffes oder der Kraft sein; denn diese können nie zur religiösen Vorstellung

werden. Wenn es aber etwas giebt, was die Religion gemeinschaftlich mit der Wissenschaft anerkennt, so muss es jene Thatsache sein, von welcher die einzelnen Zweige der Wissenschaft wie von ihrer gemeinsamen Wurzel auseinandergehen.

Da wir aber voraussetzen, dass, weil diese beiden grossen Realitäten, Religion und Wissenschaft, wesentliche Bestandteile eines und desselben Geistes ausmachen und nur verschiedenen Anschauungsformen des Universums entsprechen, zwischen ihnen eine fundamentale Harmonie bestehen müsse, so haben wir allen Grund zu schliessen, dass die abstrakteste Wahrheit, die in der Religion enthalten ist, mit der abstraktesten Wahrheit in der Wissenschaft übereinstimmt, dass diese gemeinsame abstrakteste Wahrheit die höchste und letzte Thatsache unseres Bewusstseins darstellt.

Bevor Spencer aber zur näheren Bestimmung dieser letzten Thatsache unseres Bewusstseins übergeht, stellt er die „religiösen und wissenschaftlichen Grundbegriffe“ fest, wobei er wiederum von einem allgemeinen Gedanken ausgeht, nämlich dem, dass wir uns sehr oft dadurch zum Irrtum verleiten lassen, dass wir symbolische Vorstellungen als wirklich behandeln: „Wir dürfen von Objekten, die zu gross oder vielzählig sind, um geistig vorgestellt zu werden, gar nichts aussagen, oder aber wir müssen unsere Aussagen machen mit Hülfe von äusserst unadäquaten Vorstellungen solcher Objekte, von blossen Symbolen derselben.“ § 9.

Aus den Ausführungen über die Grundbegriffe entnehmen wir für unseren Gedankenkreis folgendes.

Keine der gangbaren Hypothesen über den Ursprung des Universums ist haltbar; es lässt sich überhaupt keine haltbare Hypothese in dieser Hinsicht bilden. Und doch haben drei Theorien, die die Existenz des Weltalles erklären sollen, überall Beachtung gefunden — Selbstexistenz, Selbstschöpfung und Schöpfung durch ein äusseres agens.

Was die erste Theorie anbelangt, so wird durch die Selbstexistenz eine Erschaffung indirekt verneint und somit eine vorhergehende Ursache und der Begriff eines Anfangs

ausgeschlossen. Eine Vorstellung von Selbstexistenz aber, d. h. eine Vorstellung von einer Existenz zu bilden, die keinen Anfang hat, lässt sich durch keine geistige Anstrengung ausführen. Die Vorstellung einer Existenz während unendlicher Vergangenheit schliesst die Vorstellung von unendlicher Vergangenheit selbst in sich ein, und diese ist für uns eine Unmöglichkeit.

Ebensowenig vermögen wir uns von der Hypothese der Selbsterschaffung, die praktisch auf dasselbe hinaus läuft wie der Pantheismus, eine richtige Vorstellung zu machen: Selbstschöpfung wirklich begreifen heisst begreifen wie potentielle Existens — abgesehen davon, dass man garnicht nachweisen könnte, woher diese käme — durch irgend welche innere Notwendigkeit in aktuelle Existenz übergeht. Das aber können wir nicht.

Endlich können wir auch mit der Theorie der Schöpfung durch ein äusseres agens nichts anfangen. Denn die Erschaffung der Materie aus nichts bleibt uns immer ein unerklärliches Geheimnis. Auch die Auskunft der Schöpfungslehre über die Entstehung des Raumes ist durchaus unbefriedigend. Und selbst vorausgesetzt, dass irgend ein äusseres agens das Universum hervorgebracht hätte, woher käme dann dieses äussere agens? — Als Antwort auf diese Frage wären nur wieder diese drei Hypothesen möglich — Selbstexistenz, Selbsterschaffung, Schöpfung.

Keine von ihnen also, weder die erste, die atheistische noch die zweite, die pantheistische, noch die letzte, die theistische lässt sich konsequent zu Ende denken, keine ist begreiflich im wahren Sinne des Wortes; denn irgendwo muss jede die Annahme der Selbstexistenz machen; sie sind alle nur symbolische Vorstellungen von der illegitimen und täuschenden Art.

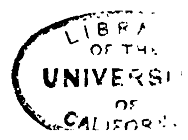
Ebenso stossen wir auf Schwierigkeiten, wenn wir das Wesen des Universums betrachten. Wir müssen irgend eine Ursache voraussetzen, und nicht nur irgend eine, sondern vielmehr eine letzte Ursache. Die Materie oder der Geist oder was wir als agens annehmen, muss entweder die letzte

Ursache selbst sein — oder nicht. Ist es die letzte Ursache, so sind wir mit unserer Untersuchung am Ziel, ist es die letzte Ursache nicht, so muss folgerichtig eine Ursache dahinterstecken, und so erscheint diese als eigentliche Ursache der Wirkung. Wir müssen also der Hypothese einer letzten Ursache, soviel Widersprüche sie auch enthalten mag, unausweichlich anheimfallen.

Fragen wir nun weiter, welcher Art diese letzte Ursache sei, so nötigt uns eine unerbittliche Logik die Antwort ab, dass sie unendlich und absolut ist. Aber alle diese Vorstellungen, das Absolute, das Unendliche, die letzte Ursache widersprechen (wie schon Mansel nachgewiesen hat) durchaus einander, wenn man sie als Attribute eines und desselben Wesens fasst. Die Ursache, als solche, besteht bloss in Beziehung zu ihrer Wirkung; in der Vorstellung des Absoluten aber liegt auch die Möglichkeit einer Existenz ausser aller Beziehung. Somit kann weder eine Ursache als solche absolut, noch umgekehrt, das Absolute als solches eine Ursache sein. Aber angenommen auch, dass das Absolute zur Ursache w i r d, oder angenommen, dass Ursache und Absolutes, jedes unabhängig vom andern existiere — so viel Hypothesen wir auch aufstellen mögen — wir stehen vor gleich unauflöslichen Widersprüchen.

Erweisen sich so die fundamentalen Voraussetzungen der rationalistischen Theologie als haltlos, so können auch ihre speziellen Anwendungen natürlich nur voller Widersprüche stecken. Wie kann z. B. unendliche Macht imstande sein, alle Dinge zu thun, und doch unendliche Güte unfähig, Böses zu thun? Wie kann unendliche Gerechtigkeit für jede Sünde die höchste Strafe auferlegen und doch unendliche Barmherzigkeit dem Sünder vergeben? Wie ist die Existenz des Bösen vereinbar mit der Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens? —

Aber, wenn wir nur zu negativen Schlüssen bezüglich der atheistischen, pantheistischen und theistischen Welterklärung gelangt sind, welches bleibt dann noch die fundamentale Wahrheit, die ihnen allen zu Grunde liegen soll? —



In allen Glaubensformen vom rohesten Fetischmus bis zur höchst entwickelten Religionsstufe finden wir die Uebereinstimmung, dass die Existenz der Welt mit allem, was sie enthält und allem was sie umgiebt, ein unlösliches Problem, ein Geheimnis und zwar ein absolutes Geheimnis sei. Dies ist eine fundamentale Wahrheit, die in allen Religionen ohne Ausnahme zu finden ist, eine Wahrheit, die an Abstraktheit auch die abstraktesten religiösen Lehren überragt. Sie ist es, die wir suchten; darum, wenn Religion und Wissenschaft mit einander versöhnt werden sollen, so muss die Grundlage der Versöhnung diese tiefste, allgemeinste und gewisseste aller Thatsachen sein, dass eben das Wesen (Power), das sich uns im Universum offenbart, durchaus unerforschlich ist.

Dasselbe Schicksal wie die religiösen Grundbegriffe haben nun andrerseits auch die wissenschaftlichen. Was sind Raum und Zeit? — Wir wissen es nicht. Doch wir müssen uns mit den Hypothesen abfinden, die hierüber existieren. Die eine besagt, dass sie objektiv, die andere, dass sie subjektiv seien. Wären sie objektiv, so müssten sie Entitäten, Wesenheiten sein; denn Nicht-Entitäten d. h. Nichtexistenzen können sie nicht sein; eine objektiv existierende Nichtexistenz ist ein Unding, beide aber, jedes als ein Nichts aufzufassen würde schon an der Unmöglichkeit scheitern, dass man nicht zwei Arten von Nichtwesenheiten denken kann. Ebensowenig dürfen sie als Attribute irgend einer Entität angesehen werden; denn die Attribute verschwinden notwendig gleichzeitig mit den Dingen, zu denen sie gehören, Raum und Zeit aber verschwinden nicht. Es bleibt also nur die Hypothese von der Objektivität von Raum und Zeit übrig, d. h. die Annahme, dass Raum und Zeit[1]) Dinge sind, eine Annahme, die absolut undenkbar ist, denn als Dinge müssten sie erstens mit Attributen behaftet vorgestellt werden —, Attribute aber lassen

[1]) Vgl. I. § 47. Es giebt nur zwei Arten von Beziehungen, Beziehungen der Folge und Beziehungen der Gleichzeitigkeit, die eine ist ursprünglich, die andere abgeleitet. Das Abstraktum von allen Folgen ist Zeit, das Abstraktum von allen Gleichzeitigkeiten ist Raum.

sich für Raum und Zeit nicht finden — und zweitens müssten sie wie alle vorstellbaren Entitäten begrenzt sein, was doch nicht der Fall ist. Aber auch zur Kant'schen Lehre, Raum und Zeit seien Formen des Denkens — aprioristische Gesetze oder Zustände des bewussten Geistes" — können wir unsere Zuflucht nicht nehmen. Denn wenn wir uns des Raumes und der Zeit als subjektiver Zustände bewusst sind, so können sie nicht zugleich auch objektive Realitäten sein, von denen Kant ausdrücklich sagt, dass es unmöglich sei, das Bewusstsein davon zu unterdrücken. So stellt sich die unmittelbare Erkenntnis, die wir von Raum und Zeit zu haben scheinen, bei genauerer Untersuchung als gänzliche Unwissenheit heraus.

Ebenso ist es mit den anderen wissenschaftlichen Grundbegriffen. Denn wer vermöchte die unendliche Teilbarkeit der Materie zu begreifen oder ihre Unteilbarkeit, wer vermöchte uns über die Beziehung von Bewegung und Ruhe, über das Wesen und die Wirkung der Kraft Aufschluss zu erteilen, wer wüsste den Anfang oder das Ende in der Kette der Bewusstseinszustände zu sagen, wer wollte die Seele erkennen, die sich selbst vernichten würde, wenn sie ihr eigenes Subjekt und Objekt zugleich sein müsste, oder wer wollte die Persönlichkeit erklären, deren Existenz für einen jeden zwar die gewisseste Thatsache ist? —

Also auch die wissenschaftlichen Grundbegriffe, in der äusseren wie in der innern Welt repräsentieren sämtlich Realitäten, die unser Verstehen einfach überschreiten. Alle Hypothesen, mit denen man es auch versuchen mag, erweisen sich in ihren letzten Konsequenzen als völlig absurd. Objektive und subjektive Dinge sind für uns unerforschlich ihrer Substanz wie ihrer Entstehung nach. Ueberall steht der Mensch einem unlösbaren Rätsel gegenüber und immer deutlicher erkennt er, dass es wirklich ein unlösliches Rätsel ist. Er lernt zu gleicher Zeit die Weite und die Enge des menschlichen Verstandes kennen: seine Kraft alles zu umfassen, was in den Bereich der Erfahrung fällt, aber sein Unvermögen in die Erforschung alles dessen, was die Erfahrung übersteigt, er sieht die ab-

solute Unverständlichkeit der einfachsten Thatsache, wenn sie an und für sich betrachtet wird, ein, er erkennt in Wirklichkeit, dass seinem innersten Wesen nach nichts erkannt werden kann. § 21.

Diese Unerkennbarkeit der hinter allen Erscheinungen verborgenen Realität ist aber die Wahrheit, die der Religion und Wissenschaft gemeinsam zu Grunde liegt und die die Basis für die Versöhnung beider bilden muss.

Das so gewonnene Resultat, die Ueberzeugung von der Relativität aller Erkenntnis, zu der wir auf inductivem Wege gelangt sind, wird nun durch Deduktion aus der Natur unseres Erkenntnisvermögens, durch Analisierung des Denkergebnisses und des Denkprozesses bestätigt.

Von besonderen Erscheinungen, die grösseren und immer grösseren Erscheinungen untergeordnet werden, gelangt man zu allgemeinen Thatsachen. Dieser Prozess aber ist begrenzt, wir müssen schliesslich zu einer obersten Thatsache gelangen, die aber, da sie nicht weiter klassifiziert, auf eine noch allgemeinere zurückgeführt werden kann, natürlich unerklärlich ist.

Zu demselben Schluss kommen wir auch durch Analysierung des Denkprozesses, wie er subjektiv im Bewusstsein vor sich geht. Die blosse Vorstellung des Bewusstseins schliesst die Unterscheidung eines Objekts von einem andern in sich. Unterscheidung ist Begrenzung. Begrenzung aber macht die Unendlichkeit für uns zur Undenkbarkeit. Das Bewusstsein ist ferner nur möglich in der Form der Relation. Das Absolute aber verträgt nichts Relatives neben sich, ist also für uns ein unvollziehbarer Gedanke. Zu jedem vollständigen Akt des Bewusstsein ist endlich auch Gleichartigkeit erforderlich. Gleichartigkeit kann zwischen Endlichem einerseits und Absolutem und Unendlichem andererseits nie statthaben; denn was unverursacht ist, kann nicht mit dem, was verursacht ist, verglichen werden. Ein wirkliches Erkennen ist nur möglich mit Hilfe eines begleitenden Wiedererkennens. Wo dies nicht der Fall ist, d. h. bei dem, was Relative, Verschiedenheit, Gleichartigkeit nicht aufweisen,



was also nicht klassifiziert werden kann, ist die Möglichkeit einer Erkenntnis ausgeschlossen, wir stehen vor dem Unerkennbaren.

Aber noch von einem andern Gesichtspunkte aus, nämlich wenn wir den Zusammenhang zwischen Geist und Welt, wenn wir das Leben, in Betracht ziehen, können wir die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis erfahren.

Denn was ist das Leben anderes — wenn wir eine Definition, die zugleich die physische und die psychische Seite berücksichtigt, in möglichst abstrakter Form geben wollen — als die beständige Anpassung von inneren Relationen an äussere Relationen? Wenn nun also das Leben in allen seinen Erscheinungsweisen, die Intelligenz bis zu ihren höchsten Formen mitgerechnet, auf Anpassung beruht, so ist damit zugleich die Relativität unserer Erkenntnis erwiesen.

Sind wir aber nun auf das Bewusstsein vom Phänomenalen beschränkt oder müssen wir annehmen, dass es noch etwas jenseits des Relativen giebt? —

Die reine Logik würde die Antwort geben müssen, dass wir durch die Grenzen unseres Verstandes unbedingt auf den Bereich des Relativen eingeschränkt sind, und dass alles, was das Relative übersteigt, also alles, was keine Grenze und Beschränkung leidet wie das Unendliche und Absolute, nur als eine Negation, als Nicht-Existenz gedacht werden kann. Aber gegen diese Antwort ist vom psychologischen Standpunkte aus zu erinnern, dass neben dem bestimmten Bewusstsein, dessen Gesetze durch die Logik formuliert sind, noch ein unbestimmtes Bewusstsein, das sich nicht in Formeln bringen lässt, besteht. Das Noumenon, das dem Phänomenon entgegengesetzt wird, muss unbedingt als etwas Wirkliches, Positives gedacht werden. Es ist schlechterdings unmöglich zu begreifen, dass unsere Erkenntnis bloss ein Wissen von Erscheinungen sei, wenn man nicht zugleich eine Realität vorstellt, deren Erscheinungen sie eben sind: Erscheinung ohne Realität ist undenkbar.

Obgleich nun also das Absolute in keiner Weise und in keinem Grade erkannt werden kann, finden wir, dass seine positive Existenz ein notwendiger Bestandteil des Bewusstseins ist, der zugleich mit dem Bewusstsein existiert und erlischt, dass also der Glaube an diese positive Existenz des Absoluten hinter der Erscheinungswelt den höchsten und berechtigsten Anspruch auf Wahrheit hat. § 27.

Was nun das Absolute selbst anlangt, so sind viele der Ansicht, dass, obgleich wir es uns nicht als mit spezifischen Merkmalen begabt denken können, es uns doch obläge, gewisse Attribute von ihm auszusagen. So redet man von einem persönlichen und unendlichen Gotte. Mit Unrecht! — Wir sind weder verpflichtet, die Persönlichkeit zu bejahen noch zu verneinen. Unsere Pflicht ist es vielmehr, uns in aller Demut in die unserm Denkvermögen gezogenen Schranken zu fügen und nicht thöricht gegen dieselben anzustürmen. Und zu alledem könnten die Attribute, die notwendig unserer eigenen Natur entnommen sind, nicht zur Erhebung, sondern nur zur Erniedrigung des Absoluten beitragen. So ist dieser Standpunkt, den die meisten für irreligiös halten, in der That durchaus religiös, ja er ist d e r religiöse und alle andern sind mehr oder weniger Annäherungen an ihn.

Das innerste Wesen der Dinge vermögen wir nicht zu erkennen, sondern nur die Beziehungen der Gleichzeitigkeit und Folge, das Nebeneinander und Nacheinander in der Erscheinungswelt. Es ist daher die Aufgabe der Wissenschaft, jede Erscheinung als Folgesatz irgend einer höchsten Wahrheit zu begreifen. Die Philosophie ist dann das Endresultat dieses Prozesses, der mit der blossen Aneinanderreihung roher Beobachtungen beginnt, sich in der Aufstellung allgemeiner und immer mehr von besonderen Fällen abgelöster Fälle weiterentwickelt und mit Universalgesetzen abschliesst. Wahrheit selbst in ihrer höchsten Form besteht in dem vollkommenen Einklange im ganzen Umfange unserer Erfahrung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung.

Alle uns bekannten Dinge ohne Ausnahme sind nur „Kundgebungen“ des Unerkennbaren und zerfallen in zwei Gruppen, in die Welt des Bewusstseins und die Welt ausserhalb des Bewusstseins, denen die Unterscheidung von Nicht-Selbst und Selbst, von Objekt und Subjekt entspricht. Wenn die Philosophie nun aber feststellt, dass unsere Erkenntnis nur phänomenal sein kann, welche Bedeutung haben jene Begriffe dann noch für uns? —

Das wird sich ergeben, wenn wir den Begriff der Realität richtig fassen. Realität ist für unser Denken nichts anderes als Fortdauer im Bewusstsein. Diese relative Wirklichkeit ist, eben indem sie so beständig in uns fortdauert, ebenso wirklich für uns, wie es die absolute Wirklichkeit sein würde, wenn sie unmittelbar erkannt werden könnte. So aufgefasst, erhalten die wissenschaftlichen Grundbegriffe Raum, Zeit, Stoff, Kraft, Bewegung, wieder ihre Existenzberechtigung.

Was aber ist es, das in allem Wechsel der Beziehungen in unserm Bewusstsein fortdauert? Es ist die Kraft, bei der wir als dem letzten Urgrunde stehen bleiben. Alles andere, Raum, Stoff und die übrigen Zustände des Bewusstseins, die wie der Geist selbst blosse Symbole der unbekannten Realität sind, sind auf Erfahrung von Kraft entweder aufgebaut oder davon abstrahiert worden, während die Kraft selbst von nichts anderem ableitbar ist. Diese Kraft, die ausserhalb unseres Bewusstseins existiert und in ihrer Grösse stets unverändert bleibt, ist aber anderer Art wie die Kraft, der wir unmittelbar, als bedingter Wirkung der bedingungslosen Ursache, in Muskelbewegungen uns bewusst werden; denn diese verschwindet; sie ist vielmehr jene Ursache selbst, die unser Erkennen und Vorstellen übersteigt, die Realität ohne Anfang und Ende, das Unerkennbare und zugleich notwendige Korrelat des Erkennbaren. Das Fortbestehen dieser Kraft lässt sich freilich nicht demonstrieren; es ist tiefer als jeder Beweis, tiefer selbst als bestimmte Wahrnehmung, so tief wie das Wesen des Geistes selbst begründet, es ist die höchste und

gewisseste Wahrheit a priori und die einzige, die über alle Erfahrung hinausgeht, weil sie ihr zu Grunde liegt.

Die menschliche Thätigkeit besteht im Denken und Handeln. Wir wollen daher, nachdem wir den Agnostizismus Spencers in theoretischer Beziehung kennen gelernt haben, untersuchen, wie er sich zu den Fragen des praktischen Lebens verhält.

Von der Zeit an, wo ich meine Briefe über den wahren Wirkungskreis der Regierung schrieb (1842), sagt Spencer in der Vorrede zu den Prinzipien der Ethik, ist es stets mein letztes Ziel, dass allen näherliegenden Bestrebungen zu Grunde lag, gewesen, eine wissenschaftliche Basis für die Grundsätze von gut und böse im Handeln überhaupt zu finden, und zwar erscheint, da die sittlichen Gebote die Autorität, die ihnen kraft ihres vermeintlichen heiligen Ursprungs zukam, allmählich immer mehr verlieren, die Säkularisirung der Sittlichkeit durchaus geboten. Anstelle der übernatürlichen Ethik, die kein anderes Gesetz als den vermeintlichen Willen Gottes kennt, muss eine natürliche Theorie vom guten Handeln treten. Denn was jene zum Ideal erhoben, das selbstlose Leben, übersteigt alles menschlich Erreichbare, und so kann es schliesslich nicht ausbleiben, dass der Mensch alles Streben nach diesem unmöglichen höheren Leben verzweifelt aufgiebt und auch das Mögliche, das natürliche Sittengesetz in Misskredit kommt. Man hatte übersehen, dass im ganzen Gebiete des menschlichen Handelns natürliche Kausalität herrscht, d. h. notwendige Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen, und dass von diesen in letzter Linie sämtliche Sittengesetze abzuleiten sind. Bd. X. 61. Alle früheren ethischen Theorien, mögen sie theologisch, politisch, intuitional oder utilitaristisch gefärbt sein, sind daher falsch und zu verwerfen. Die utilitaristische Schule erkannte die natürliche Kausalität schon an, war aber von einer vollständigen Erkenntnis derselben noch weit entfernt. Ihre Theorie ist, auf rein empirischem Wege, durch Induktion, durch Beobachtung der Resultate des Handelns, das Handeln selbst zu beurteilen. X. 53.61. So ist der empirische Utilitaris-

mus nur ein Uebergangsstadium zum rationellen Utilitarismus (Spencers), zu derjenigen ethischen Richtung, die die Grundsätze des Handelns von den Gesetzen des Lebens und des Geistes, von den Lebensvorgängen ableitet, wie sie unter den bestehenden Existenzbedingungen verlaufen. X. 66 XI. 561. Deduktion der sittlichen Grundsätze aus grundlegenden Prinzipien, das ist also die Forderung des rationellen Utilitarismus, der einzig wissenschaftlichen Form der Ethik. Und diese Prinzipien können ohne Frage keine anderen sein, als die, die gemeinsam in der Physik, in der Biologie, Psychologie und Sociologie gelten, als in den Wissenschaften, denen allen die Ethik mit ihren verschiedenen Seiten angehört und deren Gesetzen sie sich fügen muss.

So gilt vor allem das Prinzip der Entwicklung nicht nur für die natürliche, sondern auch für die sittliche Welt. Denn „wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat — wenn unser Sonnensystem als Ganzes, die Erde als ein Teil desselben, das Leben im allgemeinen, das die Erde trägt, wie auch das Leben jedes individuellen Organismus — wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden geistigen Erscheinungen wie nicht minder diejenigen, welche die Aggregate dieser höchsten Geschöpfe darbieten — wenn sie insgesamt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind, dann folgt notwendig daraus, dass jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit dem sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind. X. 69.

Die Ethik hat sich nun aber nicht mit den menschlichen Handlungen im ganzen, sondern nur mit dem sogenannten sittlichen Handeln zu befassen. Handeln — ganz allgemein — ist Anpassung von Handlungen an Zwecke. Sittliches Handeln dagegen setzt sittliches Urteil, moralisches Bewusstsein voraus.

Dieses moralische Bewusstsein, das Gewissen, ist das Resultat eines langen, schon auf animalischer Stufe anhebenden Entwicklungsganges. Denn nicht nur für das Menschengeschlecht, sondern für jedes Geschlecht von Geschöpfen be-

stehen gewisse Gesetze des richtigen Lebens, die sich aus den Erfahrungen von guten und schlechten Folgen von Handlungen ergeben. X. 145. Diese Gesetze für Wesen niedrigerer Art oder genauer für den Menschen auf seiner vorsozialen Stufe, würden aber, wenn sie sich richtig aufstellen liessen, nur immer auf das Wohlergehen des einzelnen und seiner Nachkommen, nicht auf das anderer Bezug haben. Für den Menschen auf der socialen Stufe muss ein fernerer Faktor hinzukommen, der das grösste Gewicht auf solche Erscheinungen des Handelns legt, die die Gegenwart der Mitmenschen bedingen und die ihr Wohlergehen berücksichtigen. So haben wir uns das Gewissen also so zu erklären, dass in allen vergangenen Generationen des Menschengeschlechts sich die Erfahrungen vom Nützlichen organisiert und konsolidiert und entsprechende Abänderungen im Nervensystem hervorgebracht haben, die durch fortwährende Uebertragung und Anhäufung in uns endlich zu einem gewissen moralischen Anschauungsvermögen geworden sind — zu gewissen Emotionen, die mit gutem und bösem Handeln in Wechselbeziehung stehen und keine irgend wie aufzeigbare Grundlage in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen haben. X. 136. Das Gewissen ist somit für das Individuum aprioristisch; vom Gesichtspunkte der Entwicklungstheorie aus betrachtet, aber aposteriorisch, seiner Entwicklung nach, d. h. infolge von Anpassung und Vererbung.

Das Handeln, dem wir die Bezeichnung gut beilegen, ist immer das verhältnismässig höher entwickelte, das sogenannte schlechte das verhältnissmässig weniger entwickelte Handeln. Diejenigen Handlungen der Menchen nennen wir gut, die das Leben des einzelnen, seiner Nachkommen wie seiner Mitmenschen fördern und diejenigen böse, die direkt oder indirekt auf Lebenszerstörung hinarbeiten. X. 27. Das Gute — ganz allgemein — ist das Erfreuende, das Schlechte das Schmerzverursachende. Damit ist zugleich der Massstab für die sittliche Wertschätzung ausgesprochen. X. 33.

Vollkommen gut oder absolut gut könnte natürlich nur der ideale Mensch handeln, wie er im idealen, socialen Zu-

stande existieren würde; nur unter dieser Bedingung ist das ideale Handeln möglich, das die absolute „Ethik" oder das Gesetz vom vollkommen Guten zu formulieren und die relative Ethik, die das Böse im menschlichen Handeln berücksichtigt, zum Massstab zu nehmen hat, nach welchem sie alle Abweichungen vom Guten oder die Grade des Bösen abschätzt. X. 306.

Mit der Erreichung des höchsten Typus des menschlichen Lebens wird ein Zustand kommen, in dem Egoismus und Altruismus, mit deren Kompromiss wir uns bis dahin begnügen müssen, so mit einander versöhnt sind, dass sie mit einander verschmelzen XI. 542. Dann wird von keinem Pflichtgefühl mehr die Rede sein — die Sittlichkeit ist organisch geworden, es ist das unwillkürliche Bedürfnis des Menschen ethisch zu handeln.

Das höchste moralische Ziel, eine notwendige Form der moralischen Intuition, ist ein begehrenswerter Gefühlszustand, wie man ihn auch nennen mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit. X. 50.

Bei dem Uebergange vom dogmatischen Theismus zum Agnostizismus werden unzweifelhaft alle an die Idee einer Versöhnung mit der Gottheit anknüpfenden Gebräuche und Uebungen in Vergessenheit geraten; aber damit ist noch keineswegs gesagt, dass auch alle diejenigen Gebräuche verschwinden müssen, die geeignet sind, das Bewusstsein von dem Verhältnis, in dem wir zu der unbekannten Ursache stehen, wach zu halten und den aus diesem Bewusstsein entspringenden Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Nach wie vor wird sich das Bedürfnis geltend machen, jener allzu nüchternen und materiellen Auffassung gegenüber, wie sie sich nur zu leicht aus dem völligen Sich-Versenken in die tägliche Arbeit ergiebt, ein Gegengewicht zu haben, und es wird eine wichtige und dankbare Aufgabe sein, den wahren Sinn für das grosse Geheimnis, in welchem der Ursprung und die Bedeutung des Weltalls verborgen sind, zu erschliessen und lebendig zu erhalten.

Fortbestehen werden ferner die Erörterungen über die Pflichten der Menschen, aber sie werden eine überwiegendere Bedeutung und einen weiteren Umfang gewinnen als bisher. Eine Hauptaufgabe dessen, der die Stelle eines heutigen Geistlichen einnimmt, wird darin bestehen, nicht so sehr bereits anerkannte Vorschriften zu betonen, als das Urteil und die Gefühle der Menschen hinsichtlich jener schwierigen Fragen des Handelns, wie sie sich aus den stets verwickelter werdenden Verhältnissen des socialen Lebens ergeben, aufzuklären und zu schärfen. Wie in Zukunft ein höher entwickelter Verstand den Lauf der Dinge, die wir jetzt nur stückweise übersehen, in seinem vollen Umfange zu erfassen imstande sein wird, so wird das ein solches Denken begleitende Gefühl ebenso hoch über dem des heutigen gebildeten Menschen stehen, wie dieses über das Fühlen des Wilden sich erhebt. Und dieses Gefühl kann kaum abgeschwächt, vielmehr nur gesteigert werden durch die erkenntnistheoretische Untersuchung, die ihn zwar zum Agnostizismus nötigt, gleichwohl aber fortwährend drängt, wenigstens mit Hilfe der Einbildungskraft, irgend eine Lösung des grossen Welträtsels zu versuchen, das aber doch — wie er auch weiss — nie gelöst werden kann. Dennoch werden wir mit fortschreitender Entwicklung immer klarer die Wahrheit erkennen, dass es ein unerforschliches Sein oder Wesen giebt, dessen Kundgebungen uns überall entgegentreten, für das wir jedoch weder Anfang noch Ende zu finden oder auch nur uns vorzustellen vermögen. Inmitten all dieser Geheimnisse, die um so geheimnisvoller werden, je mehr wir über sie nachsinnen, bleibt uns stets die eine unbedingte Gewissheit, dass wir uns in jedem Augenblicke einer unendlichen und ewigen Energie gegenüber befinden, der alles Dasein entströmt. IX. 179 f. 201.

III. Der Agnostizismus im System Friedr. Albert Langes.

Albert Lange, der in seinem geistreichen Werke „Geschichte des Materialismus" 1. II. 398 selbst bekennt, seinem philosophischen Standpunkte nach mit Spencer verwandt zu sein, ist ein Bahnbrecher und eifriger Verfechter des subjektiven Idealismus, der in seiner Philosophie, eigenartig an Kant anknüpfend, unter Betonung der geistigen und ideellen Momente den Materialismus zu überwinden sucht. Der Materialismus als Weltanschauung wird verworfen, als heuristisches Prinzip dagegen als fruchtbar und unentbehrlich anerkannt.

Nach Tyndalls Rede, sagt Lange in der Vorrede zum zweiten Bande seines Werkes, die uns trefflich in seine Gedankenwelt einführt, ist für England der alte faule Frieden zwischen Naturwissenschaft und Theologie, die schon Huxley und neuerdings auch Darwin erschüttert haben, gebrochen, und die Naturforscher verlangen das Recht, unbekümmert um irgend welche kirchlichen Traditionen, die Konsequenzen ihrer Weltanschauung nach allen Seiten geltend zu machen. Der Religion wird unter Anlehnung an die Philosophie Spencers ihr Fortbestand verbürgt. Damit aber wird, wie schon früher, in Deutschland ein Kampf eröffnet, der nur mit der Erhebung der Religion in das Gebiet des Ideals ein friedliches Ende finden kann.

Lange findet es bemerkenswert, wie nahe gerade Stuart Mill, jener unerbittliche Empiriker, der Vertreter der Nützlichkeitsphilosophie, der in seinen früheren Werken nur das Verstandesprinzip zu kennen schien, in seiner Abhandlung über den Theismus seinem eigenen Standpunkte kommt, wenn er das Zugeständnis macht, dass das enge und dürftige Leben des Menschen einer Erhebung zu höheren Hoffnungen von unserer Bestimmung gar sehr bedürftig ist, und dass es weise erscheint, der Phantasie die Ausbildung dieser Hoffnungen zu überlassen, soweit sie nur nicht mit offen-

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn I. 3. Aufl. 1876 II. 2. Aufl. 1875.

baren Thatsachen in Konflikt kommt. Wie die allgemeine geschätzte Heiterkeit des Gemütes auf der Neigung beruht, bei der schöneren Seite der Gegenwart und Zukunft in Gedanken zu verweilen, — und das heisst doch wohl das Leben unwillkürlich zu idealisieren: so sollen wir vom Weltregiment und von unserer Zukunft nach dem Tode günstiger denken, als die sehr geringe Wahrscheinlichkeit dieser Dinge uns erlauben würde. Wie weit, fragt Lange, ist es von hier noch bis zu unserm Standpunkte des Ideals?

Die geringe, fast verschwindende Wahrscheinlichkeit, dass unsere Phantasiegebilde Wirklichkeit haben möchten, ist doch nur ein schwaches Band zwischen Religion und Wissenschaft, und im Grunde nur eine Schwäche des ganzen Standpunktes; und im Gebiete der Wirklichkeit fordert die Sittlichkeit des Denkens von uns, dass wir uns nicht an vage Möglichkeiten halten, sondern stets dem Wahrscheinlicheren den Vorzug geben. Ist das Prinzip einmal gegeben, dass wir uns im Geiste eine schönere und vollkommenere Welt schaffen sollen, als die Welt der Wirklichkeit, so wird man auch wohl den Mythus — als Mythus müssen gelten lassen. Wichtiger aber ist, dass wir uns zu der Erkenntnis erheben, dass es dieselbe Notwendigkeit, dieselbe transcendentale Wurzel unseres Menschenwesens ist, die uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit giebt, und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in der wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden.

Lange lässt somit Religion und Metaphysik im Sinne eines praktischen Bedürfnisses gelten. Näheres über die Grundlagen seiner Weltanschauung wie über sein Verhältnis zu Kant erfahren wir in knappem Zusammenhange u. a. aus einem Briefe, den er zwischen dem Erscheinen der ersten und zweiten Auflage seines Hauptwerkes am 14. März 1867 an den jungen Naturforscher Anton Dohrn geschrieben hat[1]).

---

[1]) O. A. Ellissen: Friedr. Alb. Lange. Eine Lebensbeschreibung. Leipzig 1894. S. 259.

Es heisst da: Er glaube weder, dass Kant selbst jemals gedacht hat, das „Ding an sich“ habe keine Realität ausser uns, noch huldige er selbst einer solchen Ansicht. Er (Lange) halte dasselbe nur für gänzlich unerkennbar, ebenso aber auch das Wesen unserer Organisation für unerkennbar. Zu seinem System, wenn er sich der Kürze wegen dieses ihm sonst verhassten Ausdrucks bedienen dürfe, gehöre also auch die Lehre von der Unerkennbarkeit der Organisation ebensowohl wie des „Dinges an sich.“ Wir haben gleichsam eine Gleichung mit zwei Unbekannten in allem, was unsere Sinne uns darbieten; allein wir vermögen nicht, diese Gleichung aufzulösen, oder auch nur zu erraten, welche von ihren unendlich vielen Lösungen der Wirklichkeit am meisten entsprechen dürfte.

Lange erklärt ferner in diesem Briefe den Versuch Kants, den einen dieser beiden Faktoren, die Organisation des Geistes in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ zu entdecken, für verfehlt und schreibt das Verdienst, diesen Fehler Kants am deutlichsten dargelegt zu haben, Friedrich Ueberweg zu, teilt jedoch nicht Ueberwegs Meinung, dass das „Ding an sich“ und sonach unsere eigene Organisation, obzwar direkt nicht erkennbar, doch vermutlich von dem Bilde der Welt und unseres Körpers, das die Sinne uns liefern, nicht so gar verschieden sein dürften, dass demnach z. B. Raum und Zeit unabhängig von unserer Vorstellung seien. Lange verwirft dabei zwar nicht die Methode prinzipiell, die Ueberweg anwendet, den Induktions- und Analogieschluss, erklärt aber die gewöhnliche, von dem Sinnlichen und dem mathematisch-physikalischen Gesetzen ausgehende Schlussfolgerung für den geeignetesten Weg, „wirklich einige hinlänglich sichere Schritte über das Gegebene hinaus“ zu thun. Er versteht unter „sicher“ „immer nur eine Denknotwendigkeit in den Folgerungen, welche derjenigen in Mathematik und deren Anordnungen gleichkommt: eine über den Sinnenschein hinausführende, aber demnach nicht transcendente Erkenntnis: eine Vervollständigung und Bereicherung unseres Wissens,

bei welcher allezeit vorbehalten bleibt, dass die Sache für andere Erkenntnisweisen eben dennoch anders sein kann.“

Der Stufengang ist der menschlichen Erkenntnis nach Lange folgender:

1. Der naive Glaube an den Sinnenschein.

2. Die Erkenntnis, dass unsere Sinne uns die Dinge nicht so geben, wie sie an sich sind, sondern dass sie uns z. B. eine Luftschwingung als Schall, eine Aetherwelle als Farbe erscheinen lassen.

3. Die Erkenntnis, dass wir auch für die durch die Wissenschaft korrigierte Vorstellung vom Wesen der Dinge keine Garantie ihrer Uebereinstimmung mit dem wahren Wesen der Dinge besitzen, da wir naturgemäss annehmen müssen, dass eine gewisse angeborene Konstruktion unseres Verstandes ebenso bestimmend auf unsere Vorstellungswelt einwirkt, wie wir dies von der angeborenen Konstruktion des Gesichts- und Gehörssinnes wissen. Auf dieser Stufe bilden wir uns die Vorstellung von einem „Ding an sich“ im Gegensatze zur Erscheinungswelt. Der Singularis „Ding“ soll dabei nicht notwendig ein einheitliches Wesen bedeuten; vielmehr steht er in dubio, da wir auf die Vermutung gekommen, dass auch der ganze Gegensatz von Einheit und Vielheit zur „Erscheinung“ gehöre.

4. Der Gegensatz zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung selbst ist ein Produkt unserer Organisation, wodurch die Frage entsteht, ob derselbe nicht für eine diese Schranken überschreitende Intelligenz aufgehoben sei.

Mit anderen Worten:

1. Stufe: Natürliches rohes Bewusstsein.

2. Stufe: Naturwissenschaften.

3. Stufe: Kritische Philosophie.

4. Auflösung aller Erkenntnis in einen obersten und letzten Zweifel.

„Ueber diesen Zweifel hinaus führt uns nicht die Erkenntnis, die vielmehr stets wie in einen stillen unendlichen Ocean in diesen einen und allumfassenden Zweifel ausmündet. — Es führt uns vielmehr nur die Dichtung

darüber hinaus, die aber, aus den innersten Tiefen des Subjekts geboren, in ihrer Vollendung das Absolute nur darstellt, nicht wirklich giebt." (Brief an Dohrn.)

Lange ist, wie er (ibid.) selbst sagt, mit seiner Ansicht vom „Ding an sich" auf der dritten Stufe stehen geblieben. Die vierte Stufe nennt er zwar „an und für sich unfruchtbare Endstation", erkennt ihr aber doch eine hohe Bedeutung insofern zu, als sie uns vom Gebiete der Erkenntnis wieder zum Gebiete der Kunst hinüberleitet. Er macht daher Kant einen Vorwurf daraus, dass er die Wahrheit der vierten Stufe nicht beachtet habe. Ebenso sehr aber tritt er gegen Spätere auf, die meist über die vierte Stufe hinweggetaumelt seien in die Dichtung hinein, die daher Kritik und Dichtung in ihren Systemen vermengt hätten, statt sie in ein klar abgegrenztes Verhältnis zu einander zu bringen.

Später jedoch ändert Lange seine Meinung von dem „Ding an sich."

In der ersten Auflage seiner Geschichte des Materialismus — in dem Brief an Dohrn steht er noch auf demselben Standpunkte — stimmt er dem Einwand, der gegen die „Kritik der reinen Vernunft" bis in die Gegenwart erhoben worden ist zu, dass es, sofern man davon ausgehe, dass die Sinnlichkeit den Verstand realisiere, es unmöglich sei, auf ein „Ding an sich" zu schliessen, das hinter den Erscheinungen stehe. Denn wenn der Kausalitätsbegriff eine Kategorie im Sinne Kants ist, so hat er wie alle Kategorien bloss Gültigkeit für das Gebiet der Erfahrung. Nur in Verbindung mit den Anschauungen, die die Sinnlichkeit liefert, können diese Begriffe überhaupt auf einen Gegenstand bezogen werden, bei dem Schlusse aber auf das „Ding an sich" wird der Kausalbegriff auf einen Gegenstand angewendet, der jenseits aller überhaupt möglichen Erfahrungen liegt, er wird als transcendent behandelt. Damit hielt auch Lange zuerst den „Panzer des Systems" für zerschmettert. II. 48.

In der zweiten Auflage aber sagt er zu diesem Punkte: „Was wir als eine Korrektur des Systems anführten, ist in der That Kants eigenste Meinung: Das „Ding an sich“ ist ein blosser Grenzbegriff.“ Wie der Fisch nur im Wasser schwimmt, nicht in der Erde, aber doch mit dem Kopfe gegen Boden und Wände stossen kann, so könnten auch wir mit dem Kausalitätsbegriffe wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseits desselben ein Gebiet liegt, das unserer Erkenntnis absolut verschlossen ist.

„Wir wissen also wirklich nicht, ob ein „Ding an sich“ existiert. Wir wissen nur, dass die konsequente Anwendung unserer Denkgesetze uns auf den Begriff eines völlig problematischen Etwas führt, das wir als Ursache der Erscheinungen annehmen, sobald wir erkannt haben, dass unsere Welt nur eine Welt der Vorstellung sein kann.“ II. 49. Und in der That zieht sich auch der Gedanke, dass die Erscheinungswelt nur das getrübte Abbild einer andern Welt des wahren Objekts sei, durch die ganze Geschichte menschlichen Denkens hindurch.

Unsere Begriffe richten sich eben nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach unseren Begriffen. Es folgt daraus unmittelbar, dass die Gegenstände der Erfahrung überhaupt nur unsere Gegenstände sind, dass die ganze Objektivität mit einem Worte eben nicht die absolute Objektivität ist, sondern nur eine Objektivität für den Menschen und etwaige ähnlich organisierte Wesen, während hinter der Erscheinungswelt sich das absolute Wesen der Dinge, das „Ding an sich“ in ein undurchdringliches Dunkel hüllt. II. 3.

Lange geht in diesem Zusammhange auf den Satz des Pretagoras, der den Gedanken einer absoluten Wahrheit auch vollständig aufgab, zurück, dass der Mensch das Mass der Dinge sei und beruft sich dabei auf die „erstaunlichen Fortschritte“ der Physiologie der Sinnesorgane. Wenn erst erwiesen ist, sagt er II. 5., dass die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer

Organe bedingt ist, dann wird man zugleich zugestehen, dass unserere ganze Erfahrung von einer geistigen Organisation bedingt wird, die uns nötigt, so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer anderen Organisation dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen mögen und das „Ding an sich“ keinem endlichen Wesen vorstellbar werden kann.

Er hält es daher für ein für alle Zeit bleibendes Verdienst Kants, an Raum und Zeit als notwendigen Formen unserer sinnlichen Anschauung nachgewiesen zu haben, wie gerade das, was wir a priori besitzen, eben weil es aus der Anlage unseres Geistes stammt, jenseits unserer Erfahrung keinen Anspruch mehr auf Gültigkeit hat. II. 36.

Von diesen apriorischen Elementen unseres Denkens ist für die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis transcendenter Objekte der wichtigste der Kausalitätsbegriff. Lange formuliert seine Ansicht über ihn so:

„Der Kausalitätsbegriff wurzelt in unserer Organisation und ist der Anlage nach vor jeder Erfahrung. Er hat eben deshalb im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Gültigkeit, aber jenseits desselben gar keine Bedeutung.“ II. 45.

An der Hand des Kausalitätsbegriffs vermag die empirische Forschung nachzuweisen, dass die Welt für das Ohr der Welt für das Auge nicht entspricht, dass die Welt der logischen Folgerung anders ist, als die der unmittelbaren Anschauung. So muss uns denn wirklich das wahre Wesen der Dinge, der letzte Grund aller Erscheinungen nicht nur unbekannt sein und bleiben, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er ausserhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. II. 50.

Für den Materialismus war es eine unüberwindliche Klippe zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewusste Empfindung werden könnte. Lange entscheidet den Streit zwischen Körper und Geist zu Gunsten des letzteren und wähnt die Lösung des Rätsels gefunden zu haben,

wenn er lehrt, dass unsere ganze Vorstellung von einem Stoffe und seiner Bewegung das Resultat einer Organisation von rein geistigen Empfindungsanlagen ist. Gerade die Zurückführung alles Physischen auf Hirn- und Nervenmechanismus ist der Kardinalfehler des Materialismus, aber zugleich der sicherste Weg zu der Erkenntnis, dass sich hier der Bogen unseres Erkennens schliesst, ohne das, was der Geist an sich ist, zu berühren. Die Sinne geben uns, wie Helmholtz sagt, Wirkungen der Dinge, nicht getreue Bilder, oder gar die Dinge selbst. Zu diesen blossen Wirkungen gehören aber auch die Sinne selbst, samt dem Hirn und den in ihr gedachten Molekularbewegungen. Wir müssen also den Bestand einer transcendenten Weltordnung anerkennen, möge diese nur auf „Dingen an sich selbst“ beruhen, oder möge sie, da ja auch das „Ding an sich“ noch eine letzte Anwendung unseres anschauenden Denkens ist, auf lauter Relationen beruhen, die in verschiedenen Geistern sich als verschiedene Arten und Stufen des Sinnlichen darstellen, ohne dass eine adäquate Erscheinung des Absoluten in einem erkennenden Geiste überhaupt denkbar wäre. II. 431.

Nun aber führt — und wir kommen somit gewissermassen zu dem Anhange der Langeschen Erkenntnistheorie — die Naturanlage unserer Vernunft mit Notwendigkeit dazu, neben der Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, noch eine eingebildete Welt anzunehmen, in der Harmonie in den Erscheinungen herrscht und das gegebene Mannigfaltige zur Einheit verbunden ist. Diese Welt ist, sofern wir uns von ihr irgend welche bestimmte Vorstellung machen, eine Welt des Scheines, ein Hirngespinst. Sofern wir sie aber nur als den allgemeinen Begriff der jenseits unserer Erfahrung liegenden Natur der Dinge ansehen, ist sie mehr als Hirngespinst; denn eben, weil wir die Erscheinungswelt als ein Produkt unserer Organisation erkennen, müssen wir auch eine von unseren Formen der Erkenntnis unabhängige, die „intelligible Welt“ annehmen können. Diese Annahme ist nicht eine transcendente Erkenntnis, sondern nur die letzte Konsequenz

des Verstandesgebrauches in der Beurteilung des Gegebenen. II. 57.

Die intelligible Welt ist eine Welt der Dichtung, ist Begriffsdichtung der Spekulation und gerade hierauf beruht ihr Wert und ihre Würde. Lange sagt ausdrücklich, Dichtung, nicht Poesie, Dichtung, in dem hohen und umfassenden Sinne, in welchem sie hier zu nehmen ist, kann nicht als Spiel des Geistes, der eine Welt nach seinem Belieben schafft, verstanden werden, sie ist „eine notwendige und aus der innersten Lebenswurzel der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringt. II. 61. Erst in der Dichtung im engeren Sinne, in der Poesie, wird der Boden der Wirklichkeit mit Bewusstsein aufgegeben und die Form beherrscht den Stoff: die poetische Schöpfung trägt individuellen Charakter. II. 540.

So meint Lange, dass der Mensch kraft des von Kant selbst behaupteten Naturtriebes zur Metaphysik immer wieder aufs neue versuchen werde die Schranken des Erkennens zu durchbrechen, aber er fährt fort „und schimmernde Systeme einer vermeintlichen Erkenntnis des absoluten Wesens der Dinge in die leere Luft hineinzubauen"; der Mensch bedürfe einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt, müsse sich aber vor dem alten Fehler hüten, dieser freien That des Geistes die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft zu verleihen. Je mehr die Methaphysik theoretisch bleibt und mit den Wissenschaften wetteifern will, desto weniger wird sie an Bedeutung zu gewinnen vermögen; je mehr sie dagegen die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung bringt, desto mehr wird sie, ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun, in der Architektur ihrer Ideen dem Ewigen und Göttlichen einen Tempel der Verehrung errichten. II. 545 f.

Die Ergebnisse der Dichtung und Offenbarung tragen für unser Bewusstsein freilich den Charakter des Absoluten,



Unmittelbaren, sind aber, sobald man sie nach ihrem materiellen Inhalte mit dem Massstabe der exakten Erkenntnis prüft, einfach falsch. Jenes Absolute aber hat trotzdem seinen Wert, aber immer nur als Bild, als Symbol eines jenseitigen Absoluten, das wir gar nicht zu erkennen vermögen. So ist auch die Religion, die von dem Gedanken einer Idealwelt getragen wird, nicht Wissen, sondern Kunst. Sie besitzt Wahrheit, aber in der zweiten Bedeutung des Wortes, bildliche Wahrheit, II. 494 f. und ihr bleibender Wert steckt nicht im logischen, sondern im ethischen Inhalt. II. 549. Ein Stoff, der einerseits echt menschlich — menschliche Freuden und Leiden, Fürchten, Sehnen, Hoffen, — andererseits auf Göttliches und Ewiges hinweisend die Herzen berührt, bildet die Grundlage, mit welcher die ethische Tendenz der Religion sich unauflöslich verbindet. II. 509.

Solange man freilich den Kern der Religion in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung suchte, konnnte es nicht fehlen, dass jede Kritik, die damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu von dem Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden musste; man sichtete bis nichts mehr übrig blieb. Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche, und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so wird man mit aller philosophischen Verfeinerung niemals auf Null kommen. II. 547.

Die alten Formen der Religion werden dabei ihren idealen Gehalt nie völlig verlieren und in gewissem Sinne sind die Ideen der Religion geradezu unvergänglich. Denn wer will eine Messe von Palestrina widerlegen oder wer will die Madonna Raphaels des Irrtums zeihen? Das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann; jene einfachen Grundgedanken der Erlösung, jene Bilder von Tod und Auferstehung . . . werden nicht verschwinden, II. 561.

Aber ob aus den alten Bekenntnissen ein Strom neuen Lebens hervorgehen wird, ob eine neue Religionsgemeinschaft durch die Gewalt ihrer Ideen und der Zauber ihrer Grundsätze eine Welt im Sturm erobern wird, ob man eingehen wird auf den Kern der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewusste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus, der ja nicht dem Zwecke des Erkennens dienen kann — oder ob umgekehrt eine religionslose Genossenschaft ein Feuer von so verzehrender Gewalt entzünden könnte, — Lange wagt es nicht zu entscheiden. Eins aber steht für ihn fest: Wenn ein Neues werden und das Alte vergehen soll, müssen sich zwei grosse Dinge vereinigen: eine weltentflammende ethische Idee und eine sociale Leistung, die mächtig genug ist, die niedergedrückten Massen um eine grosse Stufe emporzuheben. II. 556. Solange aber dieser Sieg über den zersplitternden Egoismus nnd die ertötende Kälte des Herzens nicht errungen, sollte man nicht so eilfertig damit sein, den Glauben zu bekämpfen. Es ist im Ganzen besser, einstweilen die Aufklärung zu opfern als die Kraft. II. 557. 559.

B.

Beurteilung des Agnostizismus.

Wie der Adler über die Atmosphäre, in der er schwebt und von der allein er getragen wird, nicht hinausfliegen kann, so kann auch der Geist nicht jene Sphäre der Begrenzung überschreiten, innerhalb welcher und durch welche ausschliesslich die Möglichkeit des Denkens verwirklicht werden kann. In diesem Vergleiche veranschaulicht Hamilton das Wesen des Agnostizismus und trifft die Ansicht Spencers (Synth. Phil. I. 74), nicht minder wie die Comtes und Langes. Dennoch aber erscheint der Agnostizismus bei jedem dieser drei Philosophen in einer besonderen Gestalt; Comte schliesst die Frage nach dem Absoluten grundsätzlich von seiner Philo-

sophie aus, Spencer erklärt die Existenz aber zugleich die Unerkennbarkeit des Absoluten, Lange endlich sieht das Absolute in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, ungewiss, ob es existiert oder nicht. — Untersuchen wir die agnostischen Lehren der drei Philosophen im einzelnen!

I. Comtes Philosophie will die positive, die allein gültige Philosophie sein. Sie ist im Grunde überhaupt keine Philosophie, und solange es als Wesen und Aufgabe der Philosophie gilt, die Welt und das Wirkliche betreffende Fragen zu beantworten, eine Welterklärung zu geben, und auf eine wahre geschlossene Welt- und Lebensanschauung abzuzielen, wird jedes, auch noch so sehr mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende System, das von uns einfach Resignation auf alle Erkenntnis über die unmittelbare sinnliche Erfahrung hinaus fordert, als unwissenschaftlich bei Seite geschoben werden müssen.

Comte hat gewiss Recht, wenn er immer und immer wieder das Studium der thatsächlichen Verhältnisse in der Erscheinungswelt betont — und keine Philosophie darf die Thatsachen der Erfahrung ignorieren, wenn sie nicht durch sich selbst gerichtet sein will — aber er hat Uurecht, wenn er des Menschen ganzes Forschen und Streben auf die Methode der exakten Wissenschaft beschränkt. Der Mensch kann sich nicht mit einer Welt voller Widersprüche beruhigen, er muss dem Drängen seines Geistes nachgeben und versuchen, die an sich sinnlosen Teile der Welt zu einem harmonischen Ganzen, zu einem einheitlichen Weltbilde zu vereinigen. Die Endlichkeit wird ihm zu eng, es treibt ihn darüber hinaus ins Unendliche, er sucht ein Letztes, ein Unbedingtes, ein Absolutes. Jeder hat etwas von dieser Faustnatur in sich; und gerade dies ist es, das den Menschen erhebt und adelt. Und da steht Comte auf und sagt: Fort mit derartig müssigen Gedanken; der Mensch ist nicht imstande, in das Wesen der Dinge einzudringen, die ersten Ursachen und die letzten Ziele zu erfassen, einerlei ob es ein Absolutes giebt oder nicht — der Mensch jedenfalls darf sich nur mit dem beschäftigen, was in dem Bereich seiner Er-

kenntnis fällt, mit dem Sinnfälligen und Erfahrungsmässigen. — Vollkommen agnostische Reserve!

Aber Comte vergisst dabei, dass das Hyperempirische so sehr und ursprünglich mit dem menschlichen Geiste verwachsen ist, dass es schlechterdings unmöglich ist, es ganz aus unserm Denken zu verbannen.. Er bildet es sich auch nur ein, mit der unmittelbaren Beobachtung, mit der Erfahrung allein auszukommen. Positive Thatsachen sollen die einzige Grundlage und der einzige Gegenstand seiner Philosophie sein; aber ist die Verbindung der thatsächlichen Beziehungen zwischen den Vorgängen zu Gesetzen ihm durch die Erfahrung gegeben? — Woher kommt ihm die Wissenschaft von einem Absoluten, gleichviel ob es existiert oder nicht, etwa aus der sinnlichen Wahrnehmung? — Wer lehrt ihn, dem die Erfahrung als die einzige Quelle der Erkenntnis gilt, dem menschlichen Wissen eine Scheidewand ziehen vor dem, was jenseits der Erfahrung liegt? — Methodisch und geradezu vorbildlich versenkt sich Comte in das Studium der Menschheit von ihren ersten Anfängen bis zu unseren Tagen, methodisch stellt er einen Zusammenhang unter den verschiedenen Generationen der verschiedensten Zeiten und Zonen her, methodisch, aber äusserst gewaltsam, konstruiert er sogar ein Gesetz hinein in die historische Entwickelung der Menschheit, methodisch baut er einen Kult der Menschheit auf und das alles ohne ein Prinzip, nur auf Grund der Erfahrung? —

So weist und geht die positive Philosophie, die im Grunde weiter nichts ist als eine inkonsequente und mechanische Welterklärung auf mathematischer Grundlage — oder doch wenigstens ein Versuch dazu — selbst über die Sinnesthätigkeit hinaus und arbeitet, ohne es anzuerkennen, mit einem apriorischen Elemente des Geistes, für das die positive Erklärung auch versagen würde.

Auf wie unsicherem Boden befinden sich überhaupt Comtes Annahmen über den Geist! Von der Voraussetzung ausgehend, dass die sinnliche Wahrnehmung die einzig sichere Erkenntnisquelle sei, spricht er dem Menschen die

Möglichkeit der inneren Beobachtung — soweit sie sich auf das Denken bezieht — ab. Mit welchem Rechte aber, wenden wir ein, kann er dann noch behaupten, dass der Mensch sich in seinen Leidenschaften, so in Fühlen, Wollen beobachten könne; sind erstens die Bewegungen, die die Leidenschaften begleiten, treue Abbilder der geistigen Zustände, und sind zweitens bei Fühlen und Wollen nicht auch Denken, Vorstellen, Erinnern u. s. w. mitbeteiligt? — So sind die psychologischen Voraussetzungen Comtes — auf eigentliche Psychologie verzichtet er ja — durchaus mangelhaft und anfechtbar.

Anfechtbar, wie schon angedeutet, ist ferner das grosse Fundamentalgesetz von den drei Stadien, von dem sich Comte soviel verspricht. Einem derartig konstruktiven Gesetze steht die Wissenschaft von vornherein mit der grössten Bedenklichkeit gegenüber. Und in der That, Comte kann uns von der unbedingten Gültigkeit seines Gesetzes nicht überzeugen. Durchläuft wirklich jeder Zweig unserer Kenntnisse und jeder einzelne in seiner geistigen Entwickelung nach einander das theologische, das metaphysische und das positive Stadium? — Die Erfahrung selbst und die Geschichte werden diese Frage mit einem entschiedenen Nein beantworten. Wie es bisher war, so wird es auch voraussichtlich (voir pour prévoir!) fernerhin bleiben; die drei Stadien werden sich ergänzen; nur darf man nicht verlangen, dass das eine Stadium Aufgaben lösen solle, zu deren Lösung nur ein anderes berechtigt ist. Uebrigens hat sich Comte bei den einzelnen Betrachtungen über dieses Gesetz mehrfach selbst in Widersprüche verwickelt. Dass Comte auch mit der Klassifikation der Wissenschaften, die er als Ergänzung zu dem Gesetz von den drei Stadien aufgefasst wissen will, einen Fehler begangen hat, hat bereits Spencer in der „Genisis of science“ nachgewiesen.

Was ferner das Verhältnis der beiden Perioden in Comtes Philosophie zu einander anlangt, so ist klar, dass das Persönliche in ihm, in seiner ersten Periode völlig zurückgedrängt, in der zweiten Periode um so stärker, aller-

dings auch um so unnatürlicher und durchaus krankhaft zum Durchbruch gekommen ist. In der ersten Periode hält er streng den objektiven Standpunkt fest; der Erforschung der Welt widmet er sein ganzes Interesse, während der Mensch bescheiden in den Hintergrund treten muss, religiöser Glaube und metaphysische Spekulation existieren für die Wissenschaft nicht — Gesetze nur, und immer wieder Gesetze. In der zweiten Periode, nachdem er sich durch die objektive Methode den Weg geebnet, kommt er zur subjektiven: nach Ueberwindung aller Religionen wieder Religion! Grundlage dieser neuen Religion soll die positive Philosophie sein; erst nachdem man sich die objektive Methode angeeignet, darf und soll man sich von der subjektiven, doch von jener stets zu kontrollierenden Methode beherrschen lassen. Wir haben hier also eine freilich krankhafte in unerträgliche Sentimentalität ausartende Weiterentwickelung, aber nicht eine Inkonsequenz bei Comte anzunehmen, um so weniger, als er das Ziel, das ihm von Anfang an vorschwebte, die Reorganisation der Gesellschaft, die Erhebung der Sociologie zum Range der positiven Wissenschaften, auch in seiner zweiten Periode nicht aus dem Auge verloren hat.

Bei der Bildung der neuen Gesellschaftsordnung hat Comte unverkennbar die Organisation der römisch-katholischen Kirche vorgeschwebt, wie er dann den Katholizismus über alles schätzt, während er den Protestantismus gänzlich ignoriert. So sucht man dann auch — aber es lässt sich verschmerzen — die Namen eines Luther, Calvin u. a. in dem positivistischen Kalender, den Comte analog dem Heiligenkalender der katholischen Kirche aus Gelehrten und Förderern der Menschheit zusammengestellt hat, vergebens.

Es liegt uns aber weiter nicht daran, auf die oft nur zu merkwürdigen Einzelheiten der „neuen Religion“ mit ihrem „Clotilde-Kult“, durch die sich Comte ja auch den Abfall eines Teiles seiner von seiner Philosophie sonst so begeisterten Anhänger wohl auch den Spott seiner Feinde zugezogen hat, näher einzugehen, wir wollen zum Schluss

nur noch auf den Widerspruch hinweisen, der in der krassegoistischen Lehre Comtes von der subjektiven Unsterblichkeit und den von ihm gepredigten Altruismus besteht.

So erweist sich die „positive Philosophie“ Comtes als eine Philosophie voller Negationen, agnostisch und reich an Widersprüchen und ungesunden Auswüchsen. Drei Haupteinwände erheben wir wider das System:

1. Die positive Philosophie hält ihre eigenen Grenzen nicht inne, indem sie schliesslich doch ein geistiges Prinzip zu Hülfe nimmt.

2. Das sociologische Grundgesetz von den drei Stadien steht mit den Thatsachen der Erfahrung nicht im Einklang.

3. Ein auf unmittelbarer Erfahrung beruhender Beweis für die Unmöglichkeit bezw. Nichtigkeit der menschlichen Erkenntnis über die sinnfällige Wahrnehmung hinaus ist — in gewissem Sinne inkonsequenterweise — nicht erbracht, somit der Agnostizismus nicht „positiv“ begründet worden.]

II. Wenn wir die Philosophie Spencers mit der Philosophie Comtes vergleichen, so werden wir uns dem Urteile Lewes (Geschichte der Philosophie II. 809) anschliessen und sagen dürfen, Spencer ist unverkenbar ein positiver Philosoph, wenn er sich auch noch so sehr dagegen wehrt, für einen Schüler von Comte zu gelten. Was er im Sinne hat, ist das Ziel der positiven Philosophie, nämlich alle höchsten Allgemeinheiten der Wissenschaft durch die Anwendung der positiven Methode in eine harmonische Doktrin zu organisieren und Theologie und Metaphysik vollkommen zu entthronen. So stimmt Spencer mit Comte auch darin überein, dass wir nur zu erkennen vermögen, was in dem Bereiche der Erfahrung liegt. Aber während Comte es dahingestellt sein lässt, ob es hinter der Erscheinungswelt ein Absolutes giebt oder nicht, ist sich Spencer vollkommen darüber klar, dass wir ein Absolutes als notwendiges Moment des Bewusstseins annehmen müssen. To say that we cannot know the Absolute is, by implication, to affirm that there is an Absolute. I. 88.



Das Absolute existiert, aber es ist unerkennbar; das ist die Formel, in die sich der Agnostizismus Spencers kurz zusammenfassen lässt. Doch was für ein widerspruchsvolles Ding ist dieses „unerkennbare Absolute", das Spencer bald das Absolute, bald die unbekannte Realität, bald die fortdauernde Kraft nennt? —

Es ist unmöglich, argumentierte er zunächst, das Absolute mit irgend etwas Relativem in dieselbe Kategorie zu setzen, sofern das Absolute definiert wird als das, von dem keine notwendige Beziehung ausgesagt werden kann. Da wir aber nur in Beziehungen denken können, ist dieses Absolute ein unvollziehbarer Gedanke für uns, mithin unerkennbar.

Dann aber sagt Spencer (I. § 194.) weiter, das Unbekannte ist eine Macht, deren Wesen für immer unbegreiflich bleibt, und für welche keine Grenzen weder in Zeit noch Raum gedacht werden können und die gewisse Wirkungen in uns hervorbringt; und zwar bewirkt diese unbekannte Realität, so erfahren wir I. §. 34. 46. 93, die inneren und äusseren Erscheinungen, die physischen und psychischen Phänomene. Damit aber nimmt Spencer seinem Absoluten, das keine Beziehung verträgt, das eigentliche Wesen: er setzt es als die bewirkende Ursache mit den Wirkungen in Beziehung. So widerspricht der Begriff des Absoluten vollkommen dem Begriffe des Unerkennbaren als einer Kraft, mit dem er doch identisch sein soll. Wenn er ferner von gewissen Beziehungen und Gleichartigkeiten unter den symbolischen Erscheinungen auf gewisse Beziehungen und Gleichartigkeiten der bedingungslosen unbekannten Realität (§ 194) schliesst, wenn er weiss, dass wir uns die letzte Ursache weder als persönlich noch als unendlich denken dürfen, weil die aus unserer eigenen Natur entnommenen Attribute nicht zur Erhebung, sondern nur zur Erniedrigung des Absoluten beitragen könnten — im Sinne Jacobis, ein bekannter Gott ist kein Gott mehr — wenn er dieses und noch manches andere von seinem unerkennbaren Absoluten weiss, hat er da noch ein Recht, von einem absolut Unerkennbaren zu reden? —

Zudem ist die Spencersche Lehre vom Unerkennbaren und noch dazu in den verschiedensten Punkten, metaphysisch, die Dinge und Vorgänge der Erfahrung fasst er als Offenbarungen, als Symbole einer unbekannten Realität und schliesst von Phänomena auf Noumena, vom Erkennbaren auf das Unerkennbare, vom Relativen auf das Absolute! Metaphysischen Charakters ist so auch das Prinzip von der Erhaltung der Kraft und wir möchten fragen, wie kommt diese apriorische Wahrheit, aus der sich alle übrigen Wahrheiten ableiten lassen sollen, in eine Philosophie, die sonst alles Apriorische so gewissenhaft aus ihrem Bereich auszuschliessen meint? —

Aber noch in einem andern Punkte muss die Kritik hier einsetzen: wie ist es mit der Vorstellbarkeit dieser Kraft? — Mit Unrecht hält Spencer für undenkbar und daher wertlos, was man sich nicht sinnlich vorstellen kann. So verwirft er konsequent die Hypothesen über den Ursprung und das Wesen der Welt, Selbstexistenz, Selbstschöpfung und Schöpfung. Müssen wir daher nach seiner Methode nicht auch seine unerkennbare Kraft verwerfen? Es erscheint uns übrigens ganz verfehlt, von den vielen Erfahrungen von verschiedenen einzelnen Kräften, induktiv auf eine allgemeine Kraft zu schliessen, wenn man nicht zu einem so abstrakten, inhalts- und bedeutungslosen Begriffe wie Spencer kommen will.

Der Begriff des Absoluten darf keine leere, inhaltslose Abstraktion sein, er muss gesetzt werden als der letzte und ewige Grund alles Seins, als das innerste Wesen aller Dinge und schliesst daher eine Frage nach dem Grunde seiner selbst, auf der Spencer in der Abweisung der drei Welthypothesen wie bei der Betrachtung der wissenschaftlichen Grundbegriffe auf dem Wege reflektierender sinnlicher Vorstellung immer wieder zurückkommt, eo ipso als einen Widerspruch in sich selbst aus; mit andern Worten, die Positive des Absoluten ist zugleich die Positive seines Grundes.

Wie aber kann nun die unbekannte Kraft Spencers, die sich in Bewegung und Materie offenbart, auch auf die Thatsachen des Bewusstseins sich erstrecken, und wie will uns

Spencer vor allem die aus den einzelnen Bewusstseinszuständen sich bildende Bewusstseinseinheit erklären? — Und wenn er annimmt, dass die einzelnen Bewusstseinszustände lediglich auf Kraftwirkungen des Unerkennbaren beruhen, so nimmt er dem Geiste jede Selbständigkeit und Bedeutung, seine agnostische Lehre, so exakt sie sein will, verliert sich in Determinismus und Unklarheit.

So verbietet es sich von selbst, dass dieses widerspruchsvolle und „absolut rätselhafte“ „Unerkennbare“ die Basis bildet für Glauben und Wissen; am allerwenigsten aber kann es eine reale — denn es ist schliesslich kaum mehr als eine verbale — Grundlage für die Versöhnung beider sein.

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit dem doppelten Processe der Entwicklung uud Auflösung soll nun auch als Erklärungsprinzip für die sittliche Welt gelten. Anpassung und Vererbung, sagt Spencer, bestimmen die ethischen Anschauungen der Menschheit; somit fällt das Sittliche mit dem Nützlichen zusammen. Anpassung aber schliesst Relativität ein, und so kann es natürlich nur eine schwankende, relative Sittlichkeit geben, während absolute Sittlichkeit nur für eine ideale Menschheit in einem idealen socialen Zustande möglich ist. Die moralischen Anschauungen sind dem Menschen angeboren; sie sind aber nicht vom Schöpfer in die Seele hineingepflanzt, sondern von unseren Vorfahren als organisierte und konsolidierte Erfahrungen vom Nützlichen in den Anlagen des Nervensystems vererbt worden, und gerade deswegen, weil sie nicht persönlicher Erwerb, sondern Erwerb der Gattung sind, haben die Menschen naturgemäss nicht nur für ihre eigenen, sondern auch, und vornehmlich, für die Interessen der Gattung zu sorgen.

Die Entwicklungstheorie aber ist nicht einmal für die natürliche Welt eine ausgemachte Sache, geschweige denn für die sittliche!

Drei schwere Bedenken haben wir gegen die Entwicklungsmoral zu erheben.

Die Sittlichkeit soll auf vererbten Erfahrungen vom Nützlichen beruhen. Für den Augenblick die Möglichkeit der Vererbung zugestanden, so könnte doch das Vererben in absolut nichts anderem bestehen als eben in dieser Unterscheidungsfähigkeit vom Nützlichen und Schädlichen. Wie aber der verpflichtende Charakter, den die Sittlichkeit hat, in das Bewusstsein hinein kommt und sich vererbt, das vermag uns die Entwicklungsmoral nicht zu sagen. Um nur ein Beispiel anzuführen — das Schuldbewusstsein, das dem Menschen Tag und Nacht keine Ruhe lässt und ihn nur zu oft zur Verzweiflung treibt, ist doch wohl mehr als die Einsicht, mit dem von den Vätern überkommenen Gute nicht erspriesslich gewirtschaftet zu haben: das Gewissen ist anderer Art als Spencer meint. Freilich sein „Unerkennbares“, dieser allgemeine und jedes konkreten und wertvolleren Inhaltes beraubte Begriff, ist nicht derart, dass wir von ihm eine tiefere Begründung der Sittlichkeit erwarten dürften.

Die Sittlichkeit ist relativ und dem Wechsel unterworfen, sagt Spencer weiter. Auf diese Behauptung aber muss erwidert werden, dass wohl die sittliche Höhe der einzelnen Völker, Gemeinschaften und Einzelwesen zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene ist, nimmermehr aber die Sittlichkeit im Grunde selbst; es dauert freilich eine mehr oder minder lange Zeit, bis die fundamentalen apriorischen Begriffe von Sittlichkeit als fundamental erkannt werden. Und wenn Spencer sich endlich den schönsten Hoffnungen hingiebt, dass in Zukunft ein höher entwickelter Verstand den Lauf der Dinge, den wir jetzt nur stückweise übersehen, in seinem vollen Umfange zu erfassen imstande sein werde, wenn er eine Zeit prophezeit, in der „die Sittlichkeit“ organisch sein wird, so erinnern wir nur an das eine Wort „Unvollkommenheit“, das den irdischen Menschen charakterisiert und glauben nicht an seine schönen Zukunftsbilder.

So also kann uns der zum Teil widerspruchsvolle und unklare Agnostizismus Spencers weder in theoretischer, noch

in praktischer Beziehung befriedigen, wir müssen ihn wie den Agnostizismus Comtes daher ablehnen.

III. Lange geht in seinem Agnostizismus von der Voraussetzung aus, dass sich die Gegenstände der Erfahrung nach unsern Begriffen richten, dass sie also nur unsere Gegenstände sind, dass daher die ganze Objektivität eben nicht die absolute Objektivität ist, sondern eine Objektivität für den Menschen und etwa ähnlich organisierte Wesen, während das „Ding an sich" sich in ein undurchdringliches Dunkel hüllt.

Darauf erwidern wir, die notwendige Konsequenz der Annahme, dass die Gegenstände der Erfahrung nur unsere Gegenstände sind, dass sie nur in unserm Bewusstsein existieren, weil sie sich nach unsern Begriffen richten, wäre die, dass wir von Thatsachen der Erfahrung, von Objektivität im eigentlichen Sinne überhaupt nicht reden dürften. Wenn Lange gleichwohl den Gegenständen der Erfahrung Objektivität zuschreibt, wenn er von einer Objektivität nur für uns und ähnlich organisierte Wesen spricht, so ist unerfindlich, wie er noch zu dem Gedanken einer absoluten Objektivität kommen kann, die sich in ein undurchdringliches Dunkel hüllt und von der man also nicht wissen kann, ob sie existiert oder nicht.

Unbegreiflich oder jedenfalls unbewiesen und ohne jeglichen Anhalt ist ferner die Annahme, dass dieselben Gegenstände anders organisierten Wesen anders erscheinen könnten, dass das „Ding an sich" keinem endlichen Wesen vorstellbar wäre; und selbst diese höchst problematische andere Organisation zugegeben, so hätte diese doch auch nur wieder ihre eigene Objektivität und der Schluss auf eine absolute Objektivität wäre damit noch nicht vollzogen, vielmehr damit der Beweis geliefert, dass das „Ding an sich" wenigstens für uns und ähnlich organisierte Wesen geradezu ein nonsens ist.

Um aber das „Ding an sich" nicht ganz aus dem Bannkreise unseres Denkens auszuschliessen, versucht Lange es

als einen blossen „Grenzbegriff“ zu halten, als ein „proplematisches Etwas“, auf das das Kausalitätsgesetz, das nur für das Reich der Erfahrung gilt, keine Anwendung mehr habe. Damit soll aber noch nicht gesagt werden, dass das „Ding an sich“ jenseits der Erfahrung nun wirklich existiert. Vielmehr ist es nur unsere Vorstellung, und zwar Denknotwendigkeit, sobald wir erkannt haben, dass auch unsere Welt nur eine Welt der Vorstellung ist. Die Fassung des „Dinges an sich“ als blosser Grenzbegriff erweist sich als Notbehelf, der nichts für sich hat. Denn um zu erkennen, dass unsere Welt nur eine Welt der Vorstellung ist, müssten wir wiederum eine andere Welt kennen, die mehr als Vorstellung ist, die wirklich existiert. Wie sollen wir aber zur Kenntnis von einer solchen gelangen, wenn das Gebiet jenseits der Erfahrung unserer Erkenntnis absolut verschlossen ist?

Ebenso versagt Langes Erklärung, durch die er den Dualismus von Bewegung und Bewusstsein zu überwinden versucht, dass nämlich unsere ganze Erfahrung von einer geistigen Organisation abhängt. Diese geistige Organisation aber bleibt etwas Unerklärliches, Rätselhaftes; denn Lange sagt selbst, der Bogen unserer Erkenntnis schliesst sich, ohne das, was der Geist an sich ist, zu berühren.

Mit der Welt der uns umgebenden „subjectiven Wirklichkeit“ kommt aber auch Lange nicht aus; es drängt ihn — im letzten Grunde wider sein System — diese durch eine „intelligible“ Welt zu ergänzen, die er eine Welt der Dichtung nennt, als eine notwendige und aus der innersten Lebenswurzel der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes. Durch diese Begriffsdichtung der Spekulation schafft sich also der Mensch selbst eine Idealwelt, in der architektonische Abgeschlossenheit, Harmonie und Vollkommenheit herrscht, und in diese Welt flüchtet er gleichsam in seine wahre Heimat hinüber, aus jener armseligen anderen Welt, in der alles nur Stückwerk ist: In der Metaphysik sucht er die Welt als Ganzes zu erfassen, in der Religion die Frage nach dem Werte des Lebens zu beantworten, und die Er-

gebnisse dieses Nachsinnens sind nur Idealbilder der Phantasie, ohne jeglichen wissenschaftlichen Wert nur ästhetisch gültig! —

Metaphysik und vor allem Religion sind mehr als blosse Phantasiegebilde! Gerade weil die Religion aus der innersten Lebenswurzel der Gattung stammt, weil sich ihr wesentlicher Inhalt, der sich aus den Offenbarungen Gottes, die die Menschen stetig erfahren, herausgebildet und durch die Jahrtausende hindurch gehalten hat und hält, gerade deswegen haben sie Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheitsgehalt. Auf die Mitwirkung der Phantasie lässt sich dabei freilich nicht verzichten, wie anders sollten uns denn diese übersinnlichen Wahrheiten veranschaulicht und begreiflich gemacht werden können?

Was nun Langes Religion „auf dem Standpunkte des Ideals“ selbst anlangt, so kann sie uns wohl angenehm unterhalten, uns erfreuen, uns veredeln, ja auch — wenn wir an eine Messe von Palestrina denken — uns begeistern und erheben, aber den Bedürfnissen eines schuldbeladenen, unglücklichen und zerschlagenen Herzens vermag sie nimmermehr zu genügen. Daher muss die Religion des Agnostizismus auch hier, wie bei Comte und Spencer, als unhaltbar zurückgewiesen werden.

Schluss.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über den Agnostizismus, wie er uns in typischen Formen bei Comte, Spencer und Lange entgegentritt, fassen wir in dem Urteile zusammen, „der Agnostizismus kann weder in erkenntnistheoretischer, noch in religiös-ethischer Beziehung dem Denker und den Bedürfnissen des Menschen gerecht werden.“



Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Genz, evangelischer Konfession, wurde am 26. März 1878 zu Franzburg in Pommern als zweiter Sohn des 1893 verstorbenen Koeniglichen Seminarlehrers Heinrich Genz geboren, besuchte das Kgl. Gymnasium zu Cöslin, das Kgl. Realgymnasium zu Rawitsch und von 1894 an das Kgl. Pädagogium und Waisenhaus zu Züllichau, das ich Ostern 1898 mit dem Zeugnis der Reife verliess, und studierte darauf drei Semester in Greifswald und 5 Semester in Breslau Theologie, Philologie und Philosophie.

Ich hörte die Vorlesungen folgender Professoren und Dozenten:

in Greifswald: der Herren: Cremer, Dalmer, Giesebrecht, Haussleiter, Lütgert, v. Nathusius, Oettli, Schuppe, Schultze, Volck,

in Breslau: der Herren: Arnold, Cornill, Ebbinghaus, Freudenthal, v. Hase, Kawerau, Müller, Sachs, Schmidt, Stern, Vogt, Wrede.

Allen diesen meinen hochverehrten Lehrern bin ich zu grösstem Danke verpflichtet, besonders Herrn Professor Rehmke, dem ich die Ueberweisung des Themas der vorliegenden Arbeit, sowie Herrn Professor Schmidt, dem ich die Anregung zu dieser Arbeit verdanke.



Thesen

1. Der Agnostizismus ist untauglich als Basis für die Wissenschaft wie für die Religion.
2. Langes Ansicht „Religion ist Kunst“ ist zu verwerfen.
3. Der psychophysische Parallelismus ist abzulehnen und an der Wechselwirkung von Leib und Seele festzuhalten.




130584
B1658
A5G4

